# MANVALE THOMISTARVM
SEV
# BREVIS THEOLOGIÆ CVRSVS,

Ingratiam, & commodum ſtudentium editus,

*AB ADM. REV. PATRE*

F. IO: BAPTISTA GONET

*Biterrenſi, Ordinis FF. Prædicatorum, Prouinciæ Toloſanæ, ſtrictioris Obſeruantiæ, in Accademia Burdigalenſi Anteceſſore.*

TOMVS SECVNDVS.

*Admodum Reuerendo Patri*

F. DOMINICO MARIÆ SANTINO AB ÆXIO,

Ordinis Prædicatorum Sac: Theol: Magiſtro, ac Almi Conuentus S. Dominici de Bononia Priori.

BONONIÆ, M. DC LXXXI.

Typis Ioſephi Longi. *Superiorum Permiſſu.*

# INDEX
## TOMI SECVNDI
## MANVALIS
# THOMISTARVM.

§. II.

FINIS.

Vid. D. Fulgentius Orighetus Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Bonon. Eccles Pœnitentiarius pro Eminentiss. ac Reuerendiss. D. D. Hieronymo Boncompagno, Archiep. Bonon. & Principe.

*Imprimatur*

Fr. Thomas Raineri de Forliuio Vicarius Generalis S. Officij Bononiæ.

TRA-

# TRACTATVS VI.

# DE SACRO, ET INEFFABILI MYSTERIO SANCTISSIMÆ TRINITATIS.

HOC Mysterium non immeritò appellat Nazianzenus *ænigma sacratissimum*, cuius perfecta intelligentia, vsque ad claram Dei visionem, differenda est. Vnde non otiosè in Euangelio dicitur, de nocte venisse quendam ad amicum suum, & rogasse: *Amice accomoda mihi tres panes*: quos non esse aliud, quam Trinitatis cognitionem, quæ verus animi cibus est, docet Augustinus Serm. 29. de Verbis Domini. De nocte enim venit, quia obscura & caliginosa

est, quandiu in hac vita mortali sumus, trium personarum in vnitate indagatio & Beatorum est veriùs, quam hic peregrinantium. Quod etiam fortè sub Mysterio indicatum est Genes. 18. dum dicitur Abraham in ostio tabernaculi fuisse quando tres vidit, & vnum adorauit: quasi tunc incipiat anima, in Trinitate Personarum naturæ vnitatem aspicere, cùm in extremis constituta, è tabernaculo corporis egreditur. Quare egregiè Augustinus lib. 7. de Trinit. c. vltimo: *Trinitas fide teneatur donec illucescat in cordibus nostris, qui ait per Prophetam, nisi credideritis, non intelligetis.* In hoc ergo peruestigando Mysterio, constanter tenenda est anchora fidei; vnde priusquam difficultates scholasticas aggrediamur, & de processionibus, relationibus, & Personis Diuinis, ac earum proprietatibus, cum Scholasticis disputemus; vt tanti Mysterij fides ac veritas firmius in cordibus nostris stabiliatur, ac præcipui hæreticorum errores aduersus illud, in huius Tractatus limine conuellantur, aliqua de veritate & cognoscibilitate illius, ad modum præambuli ad difficultates scholasticas, præmittenda esse censuimus.

## CAPVT I.

### *De veritate Mysterij Sanctissimæ Trinitatis.*

HVius Mysterij fides in eo præcipuè sita est, vt vnum Deum in tribus personis sub-

subsistentem, firmiter credamus & profiteamur; vnde vt illius veritas stabiliatur, in primis realis personarum distinctio & pluralitas, contra Sabellium; deinde earum consubstantialitas, contra Arrianos & Macedonianos, probanda est.

## §. I.

### *Datur in Deo realis personarum distinctio.*

Hæc veritas imprimis probari potest ex veteri testamento, in quo licet apertè & explicitè non fuerit declarata, fuit tamen sæpissimè insinuata & adumbrata. Imprimis enim initio Genesis, vbi dicitur: *In principio creauit Deus cælum & terram*, in Hebræo habetur creauit *Elohim*, idest Dij seu iudices. Quibus verbis per ly *creauit*, quod est in singulari numero, vnitas Diuinæ naturæ, & per ly *Elhoim*, quod est in plurali, personarum pluralitas designatur. Eadem veritas verbis sequentibus, *Fiat lux, & facta est lux &c.* declaratur, nam vt notat S. Thomas 1. p. q. 74. art. 3. ad 3. insinuatur Persona Patris in Deo dicente, *fiat lux*; Persona Filij, in Verbo quo dicitur; & Persona Spiritus Sancti, in complacentia, qua vidit Deus lucem quod esse bona.

Deinde Propheta Regius Psal. 32. sic ait: *Verbo Domini cæli firmati sunt, & spiritu oris eius omnis virtus eorum*. Vbi Hieronymus *Trinitatis maiestas manifestissimè declaratur: Dominus, Verbum, Spiritus Domini.* Item Psal. 66. *Benedicat nos Deus Deus noster, benedicat nos Deus, & metuant eum omnes fines terræ.*

Vbi etiam Hieronimus: *Benedicat nos Deus Pater, Deus noster Filius; ipse enim Deus noster. Et vocabis, inquit Isaias, nomen eius Emanuel, idest nobiscum Deus. Benedicat nos Deus Spiritus Sanctus. Videte Mysterium Trinitatis in vno versiculo comprehensum.* Ne verò Deum nominans, tres Deos dixisse putaretur, illico vnitatem insinuans, addidit: *Et metuant eum omnes fines terræ.*

Demum Isaiæ 6. Seraphim clamans vnus ad alterum: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth:* Vbi Trinitas Personarum in nomine *Sanctus* ter repetito designatur; & vnitas in essentia illis verbis numeri singularis, *Dominus Deus Sabaoth.* Vnde præclarè Ambrosius lib. 2. de fide ad Gratian. cap. 4. *Quid sibi vult sub vno nomine sanctitatis trina repetitio? Si trina repetitio, cur vna laudatio? Si vna laudatio, cur trina repetitio? Trina repetitio cur? Nisi quia Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, sanctitate vnum sunt. Non dixit semel, ne filium sequestraret; non bis, ne Spiritum Sanctum præteriret, non quater, ne creaturam sibi coniungeret. Et vt ostenderet Trinitatis vnam esse Deitatem, cum tertiò dixisset Sanctus, addidit singulariter, Dominus Deus Sabaoth.*

Eadem veritas apertè declaratur in nouo Testamento, præsertim Matth. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris & Filij, & Spiritus Sancti.* Et 1. Ioan. 5. *Tres sunt qui Testimonium dant in cælo: Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.*

Nec quidquam valet Sabellij subterfugium, dicentis ea quæ in Scriptura distinctionem personarum designant, non ad diuersitatem ipsarum personarum in se, sed ad differentiam offi-

officiorum, vel actionum eiusdem personæ, debere referri: ita quod eadem persona, prout ingenita, & principium creandi, dicatur Pater; prout incarnata, dicatur Filius; prout sanctificans creaturam, dicatur Spiritus Sanctus; quasi extensione quadam, & dilatione eiusdem personæ in diuersos effectus: Non valet inquam hoc effugium, tum quia Scriptura varijs in locis veram Paternitatem, & Filiationem in Deo admittit, vt constat ex illo 1. Ioan. vltimo, *vt simus in vero Filio eius*: Vbi autem est vera Paternitas & Filiatio, debet esse diuersum suppositum seu persona, cùm hæc relatiuè opponantur. Vnde egregiè Tertullianus contra Praxeam. *vt maritus sim, habeam oportet vxorē, non enim mihi ero vxor: sic etiam vt Pater sim, Filium habere debeo, non ipse mihi ero Pater*. Tum etiam, quia in Scriptura generatio & processio ponitur in Diuinis, antecedenter ad omnia creata, & ante incarnationem, & sanctificationem creaturæ: Filius enim dicitur ante Luciferum genitus, & Diuina Sapiētia prodijsse ex ore Altissimi, ante omnem creaturam, & Verbum esse in principio apud Deum, & per illud omnia fuisse facta: ergo intra ipsum datur vera, & realis personarum distinctio, & non solum ex diuersa connotatione aut respectu ad effectus ad extra, vel ad incarnationem. Vnde egregiè Leo Papa Epist. 92. *Catholica fides Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, sine confusione indiuisos, sine tempore sempiternos, sine differentia credit æquales: quia vnitatem in Trinitate, non eadem persona, sed eadem implet essentia.*

Eadem veritas triplici potest congruentia

ſuaderi. Prima eſt: Oportet in Deo perfectam amicitiam reperiri, cùm hæc ſit perfectio ſimplex, nulli imperfectioni admixta: Sed amicitia ſaluari nequit ſine reali diſtinctione diligentis & dilecti, cùm hæc redamationem & æqualitatem importet, teſte Philoſopho 5. Eth. cap. 3. vnde Gregorius homil. 17. in Euang. ait charitatem minùs quàm inter duos haberi non poſſe: Ergo datur in Deo realis perſonarum diſtinctio.

Secunda: Summum bonum debet ſe ſummo modo communicare: Sed ſine reali perſonarum diſtinctione, non poteſt ſaluari ſumma Dei communicatio, cùm inter communicantem, & illum cui fit communicatio, realis diſtinctio requiratur: Ergo admittenda eſt in Deo realis perſonarum diſtinctio. Vnde Cyrillus lib. 3. Theſauri cap. 1. *Non poteſt eſſe perfecta Deitas, niſi filium habeat, & fructum ex ſe proferat.*

Tertia: Deus eſt feliciſſimus, vnde cùm ſine ſocietate, nulla ſit perfecta iucunditas, nec vera felicitas, in eo debet dari vera & perfecta ſocietas: At ſecluſa reali perſonarum diſtinctione, non poteſt in Deo eſſe perfecta ſocietas; cùm creaturæ ſint Deo diſſimiles & ab æterno non fuerint. Vnde S. Thomas hìc q. 31. art. 3. ad 1. ſic ait: *Licet Angeli & animæ ſanctæ, ſemper ſint cum Deo, tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in Diuinis, ſequeretur quod Deus eſſet ſolus, vel ſolitarius. Non enim tollitur ſolitudo per aſſociationem alicuius quod eſt extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamuis ſint ibi multæ plantæ & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe ſolus, vel ſolitarius, Angelis & hominibus cum eo exi-*

*ſten-*

*stentibus, si non essent in diuinis plures personæ:* Ergo pluralitas personarum in Deo admittenda est.

Argumenta Sabellianorum sumebantur ex iis Scripturæ locis, in quibus Deus solus esse dicitur: Deuteron. 32. *Videte quod ego sim solus, & non sit alius Deus præter me.* Sed ad hæc facilè respondetur, particulam illam *solus*, non remouere à Deo nisi pluralitatem Deorum, non verò pluralitatem personarum quæ in vnica & indiuisa essentia subsistunt. Vnde egregiè Bernardus lib. 5. de considerat. cap. 8. *Non abducimur ab hac vnitatis professione, assertione trium; cùm in hac Trinitate non recipiamus multiplicitatem, sicut nec solitudinem in vnitate. Quamobrèm, cùm dico vnum, non me turbat Trinitatis numerus, qui essentiam non multiplicat, non variat, non partitur. Rursum cùm dico tria, non me arguit intuitus vnitatis, quæ illa quæcumque tria, seu illos tres, nec in confusionem cogit, nec in singularitatem redigit, &c.*

## §. II.

### *Consubstantialitas Diuinarum Personarum ex Scriptura ostenditur.*

De prima persona nemo vnquam dubitauit, illam esse verum Deum, nam vt ait Augustinus lib. 2. de Trinit. c. 13. *Pater Deus est, sicut etiam omnes hæretici concedunt.* Quare restat solùm probanda Diuinitas Filij contra Arrianos, & Spiritus Sancti contra Macedonianos, & sic probata manebit, Diuinarum Person-

 rum-

rum consubstantialitas.

Dico ergo secundò, secundam Trinitatis Personam esse eiusdem substantiæ & naturæ cum Patre.

Probatur primò ex illo Ioan. 10. vbi Christus de seipso loquens ait: *Ego & Pater vnum sumus*, vbi ipsum loqui de vnitate essentiæ, constat ex verbis istis immediatè præcedentibus: *Pater meus quod dedit mihi maius omnibus est*, non enim quidquam omnia superat, nisi perfecta diuinitas. Vnde Augustinus serm. 56. de Verbis Domini: *Quod ait vnum, audiant Arriani; quod ait sumus, audiant Sabelliani; & nec illi æqualem, nec illi alterum negando, sint vani.* Rectè etiam nonnulli Scripturæ interpretes obseruant, Christum dicendo: *Ego & Pater vnum sumus*, seipsum priùs nominasse quàm Patrem; quod in vrbanitatem quandam præ se ferre videretur, nisi hoc dixisset ad euertendam illam hæresim, quam præmouerat in Ecclesia orituram, quæ dicebat Patrem esse Filio tempore, dignitate, & potentia anteriorem.

Probatur secundò ex illis scripturæ locis, in quibus Christus dicitur *Verus Deus* 1. Ioan. vltimo, *Magnus Deus* ad Titum 2. *Deus super omnia*, ad Roman. 9. hæc enim apertè declarant, ipsum non participatione, adoptione, aut imitatione, sed natura sua Deum esse, subindeque Patri æqualem & consubstantialem. Vnde Apostolus ad Philip. 2. ait: *Non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo.* Et Psal. 109. vt eadem Filij cum Patre æqualitas designetur, dicitur Filius sedere ad dextram Patris: *Dixit Dominus Domino meo, sede à dextris meis*, vt

ibi-

ibidem notauit Auguſtinus. Acutè etiam obſeruauit Chryſolog. ſer. 58. quòd ſicut in illo Pſalmo Pater dicitur ſedere à dextris Filij: *Dominus à dextris tuis*, vt denotetur inter Patrem & Filium eſſe æqualem honoris gradum. *Sic à dextris* (inquit) *ſedet Dei Filius, vt Pater non ſedeat à ſiniſtris: vnica & ſingularis eſt diuina confeſſio, vbi ſuperna virtus recipit nihil ſiniſtrum.*

Probatur tertiò concluſio ex illo Ioan. 1. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.* Nam vt præclarè ait Ambroſius lib. 1. de fide Trinitat. cap. 5. *His quatuor aut quinque verbis, omnes hæreſes excluſit piſcator noſter. Quod enim erat in principio, non includitur in tempore: Ergo Arrius conticeſcat, qui Filium Patri coæternum negat. Quod autem erat apud Deum, non commixtione confunditur, ſed manentis Dei apud Patrem, ſolida perfectione diſtinguitur, vt Sabellius & Photinus obmuteſcant, qui nullam in Diuinis Perſonis diſtinctionem agnoſcebant. Si verò Deus erat Verbum, ſempiternæ Diuinitatis in Patre & Filio, inſeparabilis vnitas & conſubſtantialitas eſt, vt erubeſcat Eudoxius & Eunomius.*

Argumenta Arrianorum non erant alicuius ponderis, ſic enim arguebant: Pater dicitur maior Filio Ioan. 14. *Pater maior me eſt*, & 1. ad Corinth. 15. Filius dicitur ſubiectus Patri, & ad Philip. 1. ipſi obediens: & Marci 15. Chriſtus ait ſe neſcire diem iudicij, & Ioan. 5. quod non poteſt à ſe facere quidquam: Sed hæc ſtare nequeunt cum æqualitate & conſubſtantialitate Filij cum Patre: Ergo Filius non eſt

æqualis Patri, nec ei consubstantialis?

Verum si hoc argumentum aliquid probaret, conuinceret Filium non esse omnium creaturarum supremam, sicut Arriani asserebant, cùm ad Hæbreos 2. Christus dicatur minoratus ab Angelis. Sicut ergo ex hoc non sequitur inferioritas Christi respectu Angelorum, nisi tantùm ratione humanæ naturæ: ita ex eo quod Pater maior Filio dicatur, & Filius ei subiectus & obediens, solùm inferri potest, Filium non esse æqualem Patri, secundùm humanitatem, non tamen quòd non sit ei æqualis, secundùm diuinitatem. Ad id quod subditur de die iudicij, dicendum est, Christum illum nesciuisse, vt Legatum Patris æterni, & Doctorem gentium, in ordine scilicet ad publicationem; sed veluti sub secreto, & ad non reuelandum alijs: quo modo loquendi sæpiùs vti solemus, dum ea rogati quæ sub secreto accepimus, illa nos ignorare respondemus: Vnde Hilarius lib. 10. de Trinit. *Hæc nescitæ diei professio, non est ignorationis infirmitas, sed tacendi dispensatio.* Ad locum verò Ioan. 5. respondet S. Thomas hic quæst. 31. art. 4. ad 1. *Quod in hoc quod dicitur, Filius non potest à se facere quidquam, subtrahitur Filio aliqua potestas, quam habeat Pater, cùm statim subdatur, quod quodcumque Pater facit, Filius similiter facit; sed ostenditur, quod Filius habet potestatem, à Patre à quo habet naturam.* Vno verbo significatur, Christum habere potentiam per generationem, non vt personam ingenitam, sicut Pater.

Dico tertiò, Spiritum Sanctum esse verum Deum, ac proinde Patri & Filio consubstantialem. Colligitur manifestè ex Scriptura Sa-

cra

crâ, in qua plura attribuuntur Spiritui Sancto, quæ non possunt nisi Deo competere. Inprimis enim dicitur creare mundum, ipsumque replere: Psal. 103. *Emittes Spiritum tuum & creabuntur.* Sapient. 1. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum.* Secundò dicitur firmare cœlos, eosque adornare. Psal. 33. *Verbo Domini cœli firmati sunt, & spiritu oris eius omnis virtus eorum.* Iob. 26 *Spiritus Domini ornauit cælos.* Tertiò dicitur scrutari profunda Dei 1. ad Corinth. 2. *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Quartò dicitur habere templum, quod est solius Dei: 1. ad Corinth. 6. *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti.* Quintò dicitur loqui per os Prophetarum & Sanctorum: 2. Petri 1. *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Sextò dicitur esse beatitudo Angelorum: 1. Petri 7, *Spiritu sancto misso de cælo, in quem desiderant Angeli prospicere.* Demùm actuum 5. Spiritus Sanctus apertè Deus appellatur, dixit enim Petrus Ananiæ: *Cur tentauit Sathanas cor tuum mentiri Spiritui sancto? Non es mentitus hominibus, sed Deo.*

Contra diuinitatem Spiritus Sancti duo præcipuè opponebat Macedonius: primò illud ad Roman 8. *Spiritus postulat pro nobis:* At si esset Deus, non postularet, sed daret. Secundò illud Ioan. 16. *Quæcumque audierit loquetur, & annuntiabit vobis:* Sed qui audire debet & instrui, vt alijs loquatur non est Deus, qui instructione non indiget: Ergo Spiritus Sanctus non est Deus.

Ad primum respondetur ex Augustino Ep. 121, Paulum asserere quod Spiritus Sanctus

postulet, quia docet nos postulare, vnde ibidem subditur: *Adiuuat infirmitatem nostram*. Vel etiam dici potest cum S. Thoma, super hunc locum Apostoli, quod Spiritus Sanctus postulat, idest postulantes nos facit: sicut Genes. 22. dicitur: *Nunc cognoui quòd timeas Dominum*; idest cognoscere feci.

Ad secundum dicendum cum Basilio lib. 1. contra Eunomium, Spiritum Sanctum audire à Patre & Filio ea quæ loquitur, non per instructionem; & disciplinam inferioris ad superiorem, sed per communicationem ipsius essentiæ & scientiæ diuinæ, quam à Patre & Filio per æternam processionem accepit.

## CAPVT II.

### *De cognoscibilitate Mysterij Trinitatis.*

DIco primò Mysterium Trinitatis non posse cognosci lumine naturali.

Probatur primò ex Scriptura SS. Patribus, dicitur enim Matth. 11. *Nemo nouit Filium, nisi Pater, & cui voluerit Filius reuelare*. Vnde Hormisda Papa in Epist. ad Iustinian. Imperat. *Secretum Trinitatis, neque vlla visibilium creaturarum potuit inuestigare natura*. Quibus verbis apertè declarat, nullum intellectum humanum, vel angelicum, posse solo lumine naturali ad huius Mysterij cognitionem assurgere, imò nec illud suspicari. In cuius rei typum Ezech. 10. Thronus Sanctissimæ Trinitatis dicitur esse positus super capita quatuor anima-

lium;

lium; quia nimirum (vt notant aliqui Scripturæ interpretes) huius Mysterij sublimitas, quadruplicis cognitionis creatæ gradus transcendit; sensitiuæ scilicèt, per bouem; phantasiæ, per leonem; rationalis, per hominem; & angelicæ, per aquilam figuratæ. Quare ibidem subjcit Propheta: *Cùm fieret vox super firmamentum, quod erat super caput eorum, stabant & submittebant alas suas.* Vbi Gregorius: *Cùm de Angelis, alijsque naturæ operibus cogitamus, adhuc vox de firmamento est; cùm verò in Deo naturæ eius vnitatem, & trium Personarum pluralitatem cogitat animus, tunc non super firmamentum fit; quia hoc concipit; quod Angelorum etiam sensum, sua incompræhensibilitate transcendit.*

Probatur secundò ratione D. Thomæ hìc quæst. 32. art. 1. Deus non potest cognosci à nobis naturaliter, nisi ex creaturis; de illo enim nihil à priori & per causam cognoscimus, sed solùm à posteriori, & per effectus ab ipso productos; Sed ex effectibus creatis non possumus in tanti Mysterij cognitionem deuenire; Ergo illud lumine naturali à nobis cognosci nequit. Maior patet, minor verò probatur, ex eo quòd effectus creati non procedunt per se à à Deo vt trino, sed quatenus vno; quia ab illo procedunt per se ratione omnipotentiæ, per modum virtutis proximæ, & ratione diuinitatis, vt principij radicalis. Vnde sicut effectus producti ab artifice, v.g. tabella depicta à pictore, eius quidem artem & industriam manifestant, quia ab illa procedunt & per se dependent; non tamen eius colorem, figuram, staturam, vestes, & similia, quæ per se non concurrunt ad operis productionem, sed merè per accidens &

concomitanter se habent in artifice, vt artificiosè operante: ita pariter, quamuis ex inspectione creaturarum, & artificiosa huius mundi structura, infinitam supremi illius artificis sapientiam, potentiam & diuinitatem cognoscamus, ex illis tamen ad notitiam Trinitatis deuenire non possumus.

Dices primò, in rebus creatis plura relucere vestigia Trinitatis, ex quibus possumus in huius Mysterij cognitionem deuenire: vnde aliqui ex antiquis Philosophis, aliquam illius habuere notitiam; dixit enim Trimegistus, quòd *Monas genuit Monadem, & in se suum reflexit ardorem*: quibus verbis manifestè videtur exprimi generatio Verbi & Processio Spiritus Sancti. Refert etiam Augustinus 7. confess. se legisse in libris Platonicorum multa ad Sanctissimæ Trinitatis notitiam pertinentia: v.g. illud quod de æterna Verbi generatione scribit Ioannes: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.*

Respondeo quod licet in creaturis aliqua reluceant Trinitatis vestigia, ex his tamen, seclusa diuina reuelatione, humana ratio non potest in aliquam eius notitiam, vel leuissimam suspicionem venire: nam vt docet D. Thomas in 3. distin. 33. quæst. 1. art. 1. ad 2. *Omnia similia quæ ex creaturis ad explicandum hoc Mysterium adduci possunt, plus habent de dissimilitudine, quàm de similitudine; ideò magis abducunt à veritate huius Mysterij, quàm in eius veritatem intellectum inducant.* Vnde Dionysius c. 1. de Diuin. nomin. *Nullus numerus, aut vnitas, aut fecunditas, aut aliquid quippiam, aperuit arcanum illud Diuinitatis, quod omnem rationem su-*

*ſuperat & intelligentiam*. Quare ſi aliqui ex antiquis Philoſophis, aliquam eius habuerint, notitiam, illam hauſerunt vel ex Scriptura Sacra, & libris Prophetarum, vel ex verſibus Sybillarum, vel etiam ex reuelatione Dæmonum, qui in primo ſuæ creationis inſtanti, huius Myſterij fidem & reuelationem habuerunt. Illos enim de eo interdum homines fuiſſe allocutos, indicat illud Serapidis reſponſum, qui conſulenti Thuli, qui in Ægypto regnauit, quiſnam eſſet ſe beatior? dixiſſe fertur, vt ex Suida refert Ludouicus Viuez lib. 10. de ciuitate Dei cap. 10.

*Principio Deus eſt, tum ſermo, vt Spiritus iſtis*
*Additur, hæc tria ſunt coæua, & tendentia in vnum.*

Dices ſecundò, Lumine naturali notum eſt, maximam eſſe perfectionem, generare ſibi ſimile: Ergo eodem lumine manifeſtum erit, generationem, & per conſequens Verbi productionem, in Deo reperiri. Item lumine naturali conſtat bonum eſſe ſui diffuſiuum, ac proinde bonum infinitum, qualis eſt Deus, poſſe infinitè ſe diffundere & communicare: vnde cùm ſola communicatio naturæ diuinæ ad intra, ſit infinita ſimpliciter, lumine naturali demonſtrari poteſt, Deum ad intra ſuam naturam communicare alteri ſuppoſito, ſubindeque plures in Deo eſſe perſonas.

Reſpondeo negando Antecedens, lumen enim naturale dictæ, generationem non poſſe fieri ſine diuiſione naturæ & ſubſtantiæ, in genito, & in generante, nec per conſequens ſine imperfectione. Vnde quòd generatio ſit per-

fe-

fectio simpliciter simplex, nullamque in suo conceptu inuoluat imperfectionem, non cognoscimus certò, nisi per diuinam reuelationem, qua docemur in Deo esse Filium à Patre genitum, ante omnia sæcula, eiusdemque substantiæ & naturæ cum illo. Ad id verò quod additur, nempe lumine naturali notum esse bonum infinitum debere infinitè se communicare, dicendum est naturali ratione cognosci, bonum infinitum posse communicari infinitè, ex parte modi communicandi, educendo nimirum res è nihilo, ad quod requiritur virtus infinita; non verò ex parte rei communicatæ, nimirum ipsius naturæ diuinæ; licet enim Deus ad intra eam communicare possit, hanc tamen virtutem quam habet se communicandi ad intra, non possumus proprijs viribus apprehendere, quia non suppetunt nobis huiusce cognitionis principia, sola ratione naturali consulta.

Dico secundò, quamuis Mysterium Trinitatis sit supra, non est tamen contra rationem naturalem.

Probatur: nam vt discurrit Sanctus Thomas 1. contra Gent. cap. 7. licet veritas fidei Christianæ, humanæ rationis capacitatem excedat, ea tamen quæ ratio naturalis indita habet, veritati fidei contraria esse non possunt: ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: id etiam quod fide tenetur, cùm diuinitùs confirmatum sit, nefas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, impossibile est principijs naturaliter notis, veritatem Mysteriorum fidei contrariam esse: Ergo licet Mysterium Trinitatis sit supra, non est tamen contra rationem naturalem.

Di-

Dices, hoc Myſterium pugnat cum hoc peruulgato principio, lumine naturali noto, quod eſt totius ſyllogiſticæ artis fundamentum: *Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem vni inter ſe*: nam Perſonæ Diuinæ realiter identificantur cum eſſentia, & tamen realiter diſtinguũtur inter ſe: Ergo Myſterium Trinitatis non ſolùm eſt ſupra, ſed etiam contra rationem naturalem.

Aliqui, vt ab hac difficultate facilè ſe expediant, reſpondent præfatum axioma tenere ſolùm in rebus creatis, non verò in Deo, in quo propter infinitatem, poteſt eadem numero natura in tribus perſonis realiter diſtinctis ſubſiſtere. Sed hæc reſponſio, merum effugium eſt, & propoſitæ difficultatis eluſio, non ſolutio. Nam principium illud, vt in obiectione dicitur, eſt principuum, ac ferè vnicum, totius artis ſyllogiſticæ fundamentum; illa enim ex identitate extremorum cum tertio, facta in præmiſſis, infert in concluſione identitatem illorum inter ſe: Sed ars ſyllogiſtica non minus habet locũ in Deo, quàm in creaturis: Ergo & prædicti principij veritas. Hac ergo ſolutione reiecta.

Reſpondeo primò cum D. Thoma hic quæſt. 28. art. 3. ad 1. axioma illud Philoſophicum eſſe vniuerſaliter verum, quando extrema identificantur cum tertio re & ratione; ſecùs verò quando realiter identificantur cum tertio, & ab eo diſtinguuntur, ratione importante oppoſitionem relatiuam; nam ratione talis oppoſitionis, poſſunt extrema realiter identificari cum medio, & nihilominus realiter differre inter ſe; & ita contingit in propoſito, licet enim diuinæ relationes & perſonæ realiter identificentur cum eſſentia; quia ta-

men ab illa distinguuntur virtualiter & ratione importante oppositionem relatiuam inter se, realiter distinguuntur inter se, quamuis idem sint cum essentia. Quod potest duplici exemplo illustrari. Primum adducitur à D. Thoma loco citato: licet enim actio & passio à motu solùm modaliter distinguantur, differunt tamen realiter inter se, distinctione reali maiori, propter oppositionem quam habent. Et si motus esset tantæ perfectionis, & amplitudinis, vt posset sibi omnino realiter identificare actionem & passionem, cum sola distinctióne rationis, adhuc actio & passio, ratione oppositionis qua gaudent, realiter inter se distinguerentur. Alterum est in proprietatibus entis, si enim per impossibile tres entis proprietates, vnum verum, & bonum seruata perfecta identitate cum ratione entis, in eis transcendentaliter inclusa, oppositione relatiua inter se gauderent, ratione illius realiter inter se distinguerentur, quamuis à ratione entis in eis imbibita, ratione tantùm differrent.

Nec valent duæ instantiæ quæ contra hanc solutionem fieri possunt: sapientia enim & bonitas in Deo, ratione distinguuntur ab essentia, sicut Paternitas, & Filiatio, & tamen non differunt realiter inter se. Item rectè infertur, Petrum esse animal, ex hoc quod sit idem cum homine, à quo tamen Petreitas & animalitas ratione distinguuntur: Ergo licet extrema à tertio ratione differant, rectè infertur ea realiter identificari inter se, ex eo quod realiter cum tertio identificentur. Non valent inquam hæ instantiæ. Ad primam enim res-

reſpondet S. Thomas in 1. diſt. 2. qu. 1. art. 5. ad 4. *quod licet ſapientia diuina ſecundùm rationem differat ab alijs attributis, non tamen illis opponitur, cùm ſapientia bonitatem & alia attributa compatiatur eſſe in eodem ſubiecto; & ideo non habet rationem diſtinguendi ſuppoſita diuinæ naturæ ſicut habent relationes oppoſitæ ſed ſicut ſapientia diuina facit effectum ſapientiæ, propter veritatem rationis ipſius quæ manet; ita relatio facit veram diſtinctionem, propter relationis veram rationem quæ ſaluat r*. Quibus verbis in primis inſinuat diſcrimen quod inter bonitatem & ſapientiam, ex vna parte, & ex alia inter Paternitatem & Filiationem reperitur, quod conſiſtit in eo quod illa attributa, etſi ratione ab eſſentia differant, ſicut Paternitas & Filiatio, non includunt tamen in ſua ratione formali oppoſitionem relatiuam, ſicut illæ relationes, & ideò non differunt realiter inter ſe, ſicut Paternitas & Filiatio. Deinde indicat rationem fundamentalem, cur relationes diuinæ, non obſtante reali identitate cum eſſentia, realiter inter ſe diſtinguantur, quia nimirum proprium eſt rei infinitæ identificare ſibi res, ſaluis earum rationibus formalibus; vnde ſicut ratio formalis ſapientiæ, quæ eſt cognoſcere res per altiſſimas cauſas, perfectiſſimè ſaluatur in Deo, non obſtante identitate eius reali cum eſſentia; ita & ratio formalis relationis, debet in eo perfectè ſaluari, non obſtante identitate reali illius cum natura diuina: ſed propria ratio & eſſentia relationis, eſt opponi ſuo correlatiuo, & ab eo realiter diſtingui: Ergo licet diuinæ relationes &

per-

personæ realiter identificentur cum essentia; nihilominus realiter inter se distinguuntur, ratione oppositionis relatiuæ qua gaudent. Ex quo patet responsio ad secundam instantiam, nam Petreitas & animalitas non distinguuntur ab homine, ratione importante oppositionem relatiuam, sicut Paternitas & Filiatio in diuinis distinguuntur ab essentia: vnde licet rectè inferatur, Petrum esse animal, ex eo quod Petreitas & animalitas realiter cum homine identificentur; non tamen rectè colligitur, Patrem & Filium realiter identificari inter se, ex eo quod Paternitas & Filiatio sint idem realiter cum essentia, & ratione tantùm ab ea differant.

Aliter potest solui difficultas, & secundò responderi, prædictum axioma Philosophicum, cui ars syllogizandi innititur, locum habere tantùm in his quæ sunt eadem vni tertio adæquatè, non verò in his quæ inadæquatè solùm cum tertio identificantur: relationes autem constitutiuæ diuinarum personarum, non identificantur cum essentia diuina adæquatè, sed inadæquatè solùm. Illud enim dicitur identificari inadæquatè cum aliquo, quod non est idem cum omni eo cum quo illud identificatur, nec identificans est idem cum solo identificato: At quæ vis relatio personalis, ita identificatur cum natura diuina, vt non identificetur cum reliquis relationibus personalibus, quibus identificatur essentia; & natura non ita identificatur cum vna relatione vt non identificetur cum cæteris. Sicut ergo partes corporis inter se dissitæ, sunt præsentes vni tertio, scilicet animæ rationali

nali, abſque eo quod ſint præſentes inter ſe; nam pes & caput immediatè & proximè vniuntur animæ, à ſe verò diſtant; quia nimirum non vniuntur ei adæquatè, ſed inadæquatè tantùm, eo quod anima non ſolùm illas, ſed etiam alias corporis partes informet, eiſque vniatur. Et ſicut Chriſtus eſt præſens pluribus hoſtis & altaribus, quæ tamen non ſunt ſibi inuicem præſentia; quia illis altaribus & hoſtijs non eſt præſens adæquatè, eò quòd pluribus alijs ſit præſens: ita ſimiliter Perſonæ Diuinæ identificantur eſſentiæ, abſq; eo quod identificentur inter ſe, quia illi adæquatè non identificantur, ſed inadæquatè ſolùm.

Ex dictis intelliges rationem cur iſte ſyllogiſmus non valet: *Hic Deus eſt Pater: Hic Deus eſt Filius: Ergo eſt Filius eſt Pater*, non peti ex eo quod forma ſyllogiſmi expoſitorij fallat in hoc Myſterio, ſed ex eo quod talis ſyllogiſmus vitioſus eſt, defectu perfectæ diſtributionis huius termini *Deus*, qui licet ſit abſolutè ſingularis, tamen propter communicabilitatem realem naturæ diuinæ tribus perſonis, eſt æquiualenter vniuerſalis, ſubindeque, vt perfectè diſtribueretur in præmiſſis, ſic deberet ſyllogiſmus formari: *Quidquid eſt Deus, eſt Pater: Quidquid eſt Deus, eſt Filius. Ergo Pater eſt Filius* & tunc Maior & Minor eſſent falſæ, cùm Spiritus Sanctus ſit Deus, & tamen neque ſit Pater, neque Filius.



CA-

# CAPVT III.

## De Processionibus Diuinis.

PRocessiones Dei ad intra, sunt fundamenta diuinarum relationum, quibus constituuntur Personæ: vnde priusquam de relationibus & Personis Diuinis disseramus, de processionibus diuinis agendum est.

### § I.

### *An & quot sint in Deo processiones?*

Dico primò, dantur in Deo Processiones reales ad intra. Constat ex scriptura, dicit enim Christus Ioan. 8. *Ego ex Deo processi*, & 16. *Spiritus qui à Patre procedit*. Item in scriptura, prima persona sæpè vocatur Pater, secunda Filius: Atqui de ratione Patris est generare, & Filij generari, Ergo in Deo est realis processio, qua pater generat, & Filius generatur.

Ratio etiam suffragatur: Tum quia Personæ Diuinæ, non nisi oppositione relatiua distinguuntur, vt dicitur in Florentino: oppositio autem relatiua Diuinarum Personarum, fundatur in origine vnius ab altera: Tum etiam quia vt discurrit D. Thom. hìc quæst. 27. art. 1. Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum: vnde cùm Deus sit intelligens, imò & in supremo intellectua-

litatis gradu debet in ſui cognitione verbum producere; non quidem vt intelligat ( hoc enim ſupponitur habere per cognitionem eſſentialem) ſed quia intelligit, & vt ex infinita fœcunditate intellectuali, ſuam notitiam alteri, nempe ipſi Verbo, communicet, eique loquatur.

Vt autem vis huius congruentiæ melius percipiatur, & ſoluatur inſtantia quæ fieri ſolet in contrarium: Aduertendum eſt, quod quando D. Thomas ait: *Quicumque intelligit, ex hoc ipſo quod intelligit, producit verbum*, hoc non debet intelligi de quacumque intellectione (non enim de ratione intellectionis vt ſic eſt verbi productio, vt conſtat in viſione beatifica in qua beati nullum verbum producunt, vt tract. 2. oſtendimus) ſed de intellectione connaturali, qua quælibet creatura intellectualis ſeipſam intelligit. Vnde vis huius congruentiæ in eo ſtat, quod cùm creaturæ intellectuales, etiam perfectiſſimæ, in omni ſua connaturali intellectione verbum producant, vt de Angelis dicemus tractatu ſequenti; congruum eſt, quod Deus, qui eſt in ſupremo gradu naturarum intelligentium, per ſuam intellectionem connaturalem, quæ eſt ſui ipſius cognitio, etiam verbum producat, non ex indigentia, ſed ex fœcunditate.

Obijcies primò, enti à ſe repugnat ab alio procedere, ſed quælibet Perſona Diuina eſt ens à ſe: Ergo nequit vna ab alia procedere.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: enti à ſe repugnat ab alio procedere, proceſſione ab alio, vt à cauſa, concedo maiorem, vt à principio originis, omni dependentia & cauſali-

tate

tate seclusa, nego maiorem. Vnde quando dicitur quod quælibet persona diuina est à se; vel habet esse à se, hoc verum est; si ly esse à se, vel habere esse à se, excludat principium extraneum, seu alterius naturæ: falsum verò, si excludat reale principium eiusdem naturæ, sic enim solus Pater est à se, cùm ille solus sit ingenitus & improductus.

Obijcies secundò; Non potest intelligi processio, sine dependentia procedentis à producente; cùm procedere ab alio, sit non posse esse sine illo: Sed vna persona in diuinis, non potest ab alia dependere: Ergo nec ab illa procedere.

Respondeo negando maiorem; & ad eius probationem dico, non sufficere ad dependentiam vnius ab altero, quod non possit esse sine illo; nam vnum relatiuum sine alio esse non potest, & tamen ab illo non dependet, cùm relatiua sint simul natura; sed insuper requiri quod vnum non possit sine alio esse, ratione subordinationis, ad quod necessariò requiritur diuersitas in natura; vnde licet in diuinis persona procedens non possit esse sine producente, non tamen dependet ab illa; quia eadem est essentia vtriusque, cum solo diuerso modo illam habendi; nam persona producens habet illam ab alio.

Obijcies tertiò: Inter personas diuinas non potest esse prioritas & posterioritas, cùm illæ sint coæternæ: sed processio necessariò inuoluit ordinem prioris & posterioris inter personam producentem & productam: Ergo non potest dari processio inter personas diuinas.

Respondeo quod licet inter personas diui-

nas

nas non possit dari prioritas durationis, potest tamen dari prioritas originis, quæ sufficit ad processionem vnius ab altera: nam lux solis emittit ex se splendorem, & tamen sol non est priùs tempore, quàm eius splendor, sed solùm priùs origine seu natura. Vnde Verbum Diuinum dicitur *splendor Patris*, quia procedit à Patre, vt lux à sole, eique coæternum est.

Dico secundò, duæ tantùm sunt processiones in Deo altera per intellectum, qua gignitur Verbum: altera per voluntatem, qui spiratur Amor.

Probatur: Processio in diuinis non est secundùm actionem transeuntem, sed immanentes reperiri, scilicet intellectio & volitio, distinctæ virtualiter: Ergo processiones diuinæ non possunt esse nisi duæ, altera per intellectum, altera per voluntatem.

Dices, hoc argumento solùm probari quod in Deo tantùm esse possit processio per intellectum & per voluntatem, non tamen quod in diuino intellectu non possint dari plures cognitiones, ex quibus oriantur plura verba; vel plures volitiones, ex quibus spirentur plures amores.

Sed contra: si essent plures processiones in intellectu diuino, ex quibus plura orirentur vel illæ essent specie vel numero tantùm diuersæ? Non primum, cùm diuina intellectio & dictio sit vna vnitate specifica. Neque secundum, tum quia distinctio tantùm numerica sumitur à materia, vel à subiecto: processiones verò diuinæ, atque illarum termini, cùm sint per se subsistentes, carent materia & subiecto. Tum etiam, quia distinctio tantùm numerica, ex limitatio-

ne prouenit; vnde natura diuina, quia limitata non est, non potest multiplicari numero: sed processiones diuinæ, & illarum termini, non sunt quid limitatum: ergo non possunt solo numero multiplicari & distingui.

Addo quod, cùm Verbum Diuinum sit infinitum & comprehensiuum, ac terminus adæquatus cognitionis diuinæ, & per illud Pater æternus essentiam, attributa, relationes, & omnes creaturas possibiles cognoscat, non potest esse nisi vnum, vt egregiè declarat D. Thomas super c. 1. Ioan. his verbis: *Hæc est differentia inter verbum diuinum, & humanum, quod verbum nostrum est imperfectum, sed verbum diuinum est perfectissimum: quia enim nos non possumus omnes nostras conceptiones vno verbo exprimere, ideò oportet quod plura verba formemus, per quæ diuisim exprimamus omnia quæ in scientia nostra sunt. In Deo autem non est sic: cùm enim & seipsum & quidquid intelligit, per essentiam suam vnico actu intelligat, vnicum verbum diuinum est expressiuum totius quod in Deo est, nec solùm personarum, sed etiam creaturarum, aliàs esset imperfectum.*

Confirmatur: inter Angelos, quò magis aliqui dignitate præcellunt, eò paucioribus speciebus & verbis ad enunciandos proprios conceptus vtuntur: ergo cùm Deus supremum intellectualitatis apicem attingat, vnico verbo perfectissimo, omnia suæ infinitæ sapientiæ arcana manifestat. Vnde ait Propheta: *Semel locutus est Deus, duo hæc audiui.* Semel enim loquitur Deus, quia vnicum verbum ab æterno protúlit, & continuò profert: sed duo audit Propheta, quia hoc vnico verbo omnia declarauit.

§. II.

## §. II.

### *Quodnam sit principium quo proximum Diuinarum Processionum?*

Durandus existimat, naturam diuinam esse nedum radicale, sed etiam proximum & immediatum principium diuinarum processionum, ob suam fœcunditatem, quæ ipsi conuenit ratione infinitatis. Alij docent tale principium esse solam perfectionem absolutam; alij solam relationem. Pro explicatione veræ sententiæ.

Dico primò, naturam diuinam, vt præintellectam intellectui & voluntati, non esse principium quo proximum & immediatum diuinarum processionum, sed intellectum & voluntatem Dei.

Probatur primò ex eo quod Scriptura, Concilia, & SS. Patres, passim appellant secundam sanctissimæ Trinitatis personam, Verbum & sapientiam genitam; tertiam verò vocant charitatem & amorem: Sed hæc nomina ad intellectum & voluntatem pertinent: Ergo intellectus & voluntas sunt immediatum principium diuinarum processionum. Neque valet quod ait Durandus, locutiones illas esse metaphoricas: Tum quia Cyrillus lib. 4. Thesauri c. 5. ait, ***nomen verbi eligit Deus, quia est maximè proprium.*** Vnde S. Thomas infra q. 34. art. 1. ad 1. appellat Origenem, fontem Arrianorum, eò quod diceret filium Dei, non esse propriè verbum, sed metaphoricè. Tum etiam, quia si liceret ea scripturæ loca, in quibus secunda persona appellatur verbum, in sensu metaphorico in-

interpretari, etiam ea in quibus dicitur filius, possent ad sensum metaphoricum detorqueri: & sic præberetur ansa hæreticis, omnia scripturæ testimonia, sensibus tropicis & metaphoricis eludendi.

Probatur secundò: De diuinis philosophari debemus, per analogiam & similitudinem ad res creatas, seclusis imperfectionibus: At in rebus creatis intelligere & velle, non sunt immediatè à natura, præintellecta suis virtutibus & potentijs, sed ab intellectu & voluntate: Ergo & in Deo. Nec valet si dicas, hoc inter Deum & creaturas discrimen intercedere, quod creaturæ, cùm sint naturæ potentialis & finitæ, indigent principijs proximis ad operandum; Dei autem natura, cùm sit infinita, & actus purissimus, non eget concursu principij proximi ad operationes. Non valet inquam, nam licet concursus principij proximi, realiter à natura distincti, infinitati & puritati naturæ diuinæ repugnet, non tamen concursus principij proximi, virtualiter solùm à natura diuina distincti, & realiter cum ea identificati: intellectus autem & voluntas in Deo, virtualiter solùm differunt à natura diuina: Ergo infinitati & puritati diuinæ naturæ non præiudicat, quod diuinæ processiones sint ab intellectu & voluntate, vt à principio proximo & immediato, & à diuina natura, radicaliter tantùm & mediatè.

Probatur tertiò ex inconuenienti quod sequitur ex Durandi sententia: si enim diuina natura vt præintellecta intellectui & voluntati Dei, sit immediatum principium diuinarum processionum, nulla poterit assignari ra-

tio, quare in Deo ſint tantùm duæ proceſſiones, cur vna præcedat alteram, & cur Verbum ab vna tantùm perſona, & Spiritus Sanctus à duabus præcedat? Denique nulla eſſet ratio, cur vna proceſſio ſit generatio, non verò altera, cùm vtraque perſona ex eadem natura procedat, & eodem modo: quæ omnia veritati Myſterij Trinitatis prorſus repugnant.

Reſpondet Durandus, quod ſicut licet proprietates immediatè emanent à natura, nihilominus vna emanat priùs altera, & vna mediante altera, à natura reſultat; ita pariter & ſi diuinæ proceſſiones ex fœcunditate diuinæ naturæ immediatè oriantur, poterit tamen ſufficiens ratio aſſignari ordinis illarum, & cur vna aliam ſupponat, & mediante illa Deo conueniat. Sed hæc ſolutio non valet, tum quia proprietates non petunt medijs principijs proximis à natura dimanare, ſicut operationes; vnde licet vt aſſignetur ordo dimanationis in proprietatibus, non ſit neceſſe ad principia proxima illis priora recurrere, bene tamen vt aſſignetur ordo prioris & poſterioris inter operationes. Tum etiam, quia etſi natura finita poſſit eſſe radix finitarum perfectionum, quarum vna ſit prior alia, quia eſt eius cauſa, vt rationalitas eſt radix admiratiui & riſibilis; tamen ſi natura ſit infinita, nulla poteſt reddi ratio, cur non exhauriatur per vnam proceſſionem, bene tamen per duas: Ergo ex natura Dei præcisè ſumpta, quæ infinita eſt, oriri nequit diuerſitas proceſſionum, ſed recurrendum eſt ad principia proxima, ſcilicet intellectum & voluntatem.

Dico ſecundò, intellectum & voluntatem

Dei, non esse principium quo proximum & immediatum generationis Verbi, & productionis Spiritus sancti, nisi vt modificantur relationibus paternitatis & spirationis actiuæ, talesque relationes connotant.

Probatur conclusio ratione fundamentali: Si principium quo proximum & immediatum generationis Verbi, & productionis Spiritus Sancti, in intellectu & voluntate, seu imperfectione absoluta, adæquatè consisteret, nec vllam relationem exigeret, aut connotaret, cùm omnes perfectiones absolutæ, toti Trinitati communes sint, sequeretur potentiam generandi, & spirandi in omnibus personis Sanctissimæ Trinitatis reperiri, subindeque Filium posse alium filium generare, & Spiritum S. spirare, se producere alium Spiritum Sanctum, vnde cùm in Deo omne possibile existat, Filius de facto generaret alium filium distinctum, & Spiritus Sanctus alium Spiritum Sanctum spiraret, & sic in Deo plures essent personæ, quam tres, quod fidei catholicæ repugnat, & mysterium Trinitatis penitus destruit.

Quod diximus de intellectu & voluntate Dei, dicendum est etiam de natura diuina, proportione seruata: illa enim non est principium primum & radicale diuinarum processionum, nisi vt modificata per relationes; alioquin vt est in Filio, haberet rationem potentiæ radicalis generandi: & prout est in Spiritu Sancto, rationem potentiæ seu principij radicalis spirandi. Sicut ergo in rebus creatis videmus quod eadem forma, prout est in diuersis subiectis & diuersimodè in illis modificata, diuersos præstat effectus: nam calor v. g. in

ani-

animali generat carnes, non in igne; & in fœmina producit lac, non in viro; & gratia in nobis, qui sumus persona extranea, constituit Filium adoptiuum, non in Christo, qui est persona diuina. Idem cùm proportione sentiendum est in proposito: nam diuina essentia, vt est in Patre, & relatione Paternitatis modificata, habet rationem potentiæ generatiuæ radicalis, & principij quo primi & remoti diuinæ generationis: eadem verò essentia, vt est in Patre & Filio, & vt modificata per relationem spiratoris, est potentia spiratiua radicalis, & principium quo primum & remotum productionis Spiritus Sancti. Vnde D. Thomas de potentia quæst. 2. art. 1. sibi hoc argumentum proponit: *Si Pater generat in diuinis, oportet quod hoc ei conueniat secundum naturam, quæ est generatiua potentia, & radicale principium generandi: sed eadem natura est in Filio & Spiritu Sancto: Ergo eadem ratione Filius & Spiritus Sanctus generabunt*: Cui argomento sic respondet: *Dicendum quod licet sit eadem natura in Patre & Filio, est tamen secundùm alium modum, scilicet cum alia relatione; & ideò non oportet, quod quæ conueniunt Patri per naturam suam, conueniant etiam Filio.*

Dico tertio, principium quo siue proximum siue remotum, diuinarum processionum, non esse solam relationem. Ratio est, quia principium quo actionis generatiuæ aut productiuæ, est id in quo genitum aut productum, generanti aut producenti assimilatur; cùm intentio agentis ea sit, vt productum sibi assimilet in principio quo agit: At in diuinis personæ productæ, non in relatione, sed in absoluto, assimi-

 mi-

milantur personæ producenti: Ergo non relatio, sed perfectio absoluta connotans relationem, est principium quo diuinarum processionum.

Confirmatur: si Paternitas v.g. esset potentia generatiua in Patre æterno, & principium diuinæ generationis, vel hoc haberet sub conceptu expresso Paternitatis, & vt relatio exercita; vel sub ratione formæ hypostaticæ, & vt habet rationem subsistentiæ & personalitatis? Neutrum dici potest: Ergo principium quo diuinæ generationis non potest in sola relatione consistere. Minor quantum ad primam partem patet, quia Paternitas, sub conceptu expresso relationis exercitæ, fundatur in generatione eamque secundùm modum nostrum concipiendi supponit: subindeque supponit etiam potentiam generatiuam in Patre, seu principium quo generationis. Probatur verò quoad secundam partem, ex eo quod principium quo alicuius productionis, debet esse actiuum, saltem vt quo; relatio autem, vt habet rationem personalitatis, seu formæ hypostaticæ, non est actiua, etiam vt quo, sed est purus terminus naturæ, eam in ratione personæ constituens; vnde licet sub hac ratione sit conditio necessaria ad agendum, seu potiùs modus intrinsecè complens virtutem agendi, non tamen est principium quo generationis, vel spirationis. Deinde Anselmus in Monol. cap. 2. loquens de Spiritu Sancto ait: *Pater, & Filius non ex relationibus suis, quæ plures sunt, sed ex ipsa essentia, quæ vna est, emittunt tantum bonum.* Et Dyonisius de Diuinis nominibus cap. 2. vocat Filium & Spiritum Sanctum,

ctum, *secundæ diuinitatis gemmas, & germina.*

Obijcies primò contra primam conclusionem: Hilarius lib. de Synodis dicit *quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, Filio verò natura dedit*. Et Augustinus lib.15. de Trinit. cap.20. ait, *Verbum per quod omnia facta sunt, esse Filium Dei natura*. Ergo ex Sanctis Patribus, processio Verbi in diuinis est immediatè à natura, & non ab intellectu.

Sed nego consequentiam, nam illi SS. Patres solum intendunt docere contra Arrianos, Verbum non procedere à libera Dei voluntate, sicut procedunt creaturæ, sed eius productionem esse naturalem & necessariam: vnde accipiunt naturam, prout opponitur libero. Vel si velint processionem Filij esse à natura Dei, tanquam à principio, loquuntur de principio radicali & remoto, influente medio intellectu, vt virtute proxima.

Obijcies secundò: De diuinis debemus philosophari per analogiam & similitudinem ad res creatas: Sed vis generatiua non conuenit creaturis, ratione intellectus: Ergo nec Deo.

Respondeo nos debere de Deo philosophari per analogiam & similitudinem ad creaturas perfectiores, quales sunt Spirituales & intellectuales: illis autem vis generatiua competit ratione intellectus, productio enim verbi creati, est quædam intellectualis generatio, quia vt communiter dicitur: *Ex obiecto, & potentia paritur notitia*, partus autem generationem significat.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem:

nem: si principium quo diuinarum processionum, non consisteret adæquatè in perfectione absoluta, sed in perfectione absoluta, intellectu scilicet aut voluntate, vt connotante relationes Paternitatis & spirationes actiuæ, à quibus modificantur, sequeretur potentiam generatiuam non esse in Filio, cum in eo non sit relatio Paternitatis: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela maioris est euidens, minor ex eo constare videtur, quod cùm potentia generatiua, sit aliqua perfectio, si ea non esset in Filio, ille non esset æqualis Patri in perfectione, quod æqualitati Diuinarum Personarum repugnat.

Huic difficultati fusè respondebitur infra, cùm agemus de æqualitate Diuinarum Personarum, nunc breuiter dico, quod quamuis potentia generatiua non sit in Filio, non sequitur in illo esse defectum alicuius perfectionis, quæ est in Patre; quia posse generare, & posse generari, in Personis Diuinis sunt duo munia, quæ non differunt perfectione, sed relatione tantùm; eadem namque absoluta perfectio, connotando paternitatem dat posse generare, & connotando filiationem, dat posse generari.

Obijcies quartò contra tertiam conclusionem: Principium quo generationis, est id à quo Pater denominatur potens generare: Sed Pater denominatur potens ad generandum à relatione paternitatis: Ergo illa est principium quo diuinæ generationis. Maior patet, minor probatur. Denominatio propria, non à forma communi, sed propria, debet prouenire: sed denominattio potentis generare, est proprijssima Patri: Ergo non ab essentia quæ est

communis, sed à paternitate, quæ ipsi propria est, procedere debet. Vnde Athanasius dialogo primo de Trinitate ait quod *Pater hypostasi gignit, mandato creat.*

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, & ad eius probationem, distinguo maiorem: denominatio propria non debet prouenire à forma communi, in sua communitate relicta, concedo Maiorem, vt appropriata, nego Maiorem, & concessa Minori, nego consequentiam. Itaque hoc argumentum solùm probat, quod denominatio potentis generare, non proueniat à natura diuina, absolutè sumpta, sed vt modificata per relationem paternitatis, vt in secunda conclusione exposuimus. Vnde quando Athanasius ait, Patrem gignere hypostasi, hoc non debet intelligi de principio quo proximo, vel remoto generationis, sed dumtaxat de complemento principij quo, tam proximi, quam remoti connotantis relationem paternitatis, per quam modificatur, & completur.

Ex dictis colligitur, terminum quo diuinarum processionum, esse aliquid absolutum in recto, connotans relationem. Quod patet eadem ratione qua id ostendimus de principio quo: nam in termino quo seu formali, debet terminus productus cum producente conuenire: At in relationibus conuenientia non est; bene tamen in absoluto; Ergo absolutum, connotata relatione, est terminus formalis diuinarum processionum.

## §. III.

### *Cur vna ex Processionibus Diuinis sit generatio, non verò altera?*

Certum de fide est, præter processionem Verbi, quæ est vera generatio, vt ex varijs scripturæ locis manifestè colligitur, dari aliam processionem amoris, seu Spiritus Sancti. Nam vt discurrit Sanctus Thomas infra q. 37. art. 1. *Sicut ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex eo quod aliquis rem aliquam amat prouenit quædam impressio, vt ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante, sicut intellectum in intelligente:* Ergo sicut probabiliter infertur, dari in Deo productionem verbi, ex eo quod Deus, vt intelligit, Paragrapho primo ostendimus: ita similiter probabiliter suaderi potest, aliam esse in Deo processionem per viam amoris, ex eo quod Deus diligit.

Dices cum Valentia, cui hæc ratio displicet, quod quamuis amatū debeat est præsens intra amantem, per inclinationem, non propterea tamen debet produci a voluntate creata aliquis terminus, qui sit pondus & inclinatio in amatum; quia illa præsentia obiecti sufficienter fit per actum amoris, qui est actualis inclinatio.

Sed contra sicut obiectum intellectionis, non fit præsens formaliter intellectui, per ipsam intellectionem, sed per aliquem terminum

ab illa productum; qui est eius imago & similitudo expressa; ita nec obiectum amatum fit formaliter præsens ipsi amanti, per actum amoris, sed per aliquem terminum ab illo productum, qui habeat rationem impulsus ac ponderis inclinantis in illud, iuxta illud August. 13. confess. cap. 9. *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror.* Hoc præsupposito.

Rationem inquirimus, cur vni & non alteri processioni ratio generationis conueniat, cum definitio generationis viuentium, quæ est *origo viuentis à viuente, in similitudinem naturæ*, non minùs processioni Spiritus Sanctus, quam productioni Verbi videatur competere? Quod adeo difficile Sanctis Patribus visum est, vt Ambrosius lib. de fide ad Gratianum cap. 3. dicat: *Mihi impossibile est, generationis scire secretum:* & August. lib. 3. contra Maxim. c. 14. admirabundus exclamet: *Distinguere inter illam generationem, & hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio.*

Scholastici tamen varias ad hoc ænigma explicandum rationes excogitarunt. Duos solùm dicendi modos, qui probabiliores videntur, hic referam, alijs breuitatis causa prætermissis. Primus docet productionem Verbi esse generationem, non verò processionem Spiritus Sancti, quia illud recipit ex vi suæ processionis naturam fœcundam, & potentem producere aliud suppositum diuinum, non verò iste, cùm nihil producat intra Deum.

Sed hæc sententia displicet multis, & reijcitur primò, quia similitudo requisita in persona genita ad rationem generationis, non est in rela-

relatiuis, sed in absoluto: At similitudo in fœcunditate productiua alterius suppositi, non est in absoluto præcisè, sed in absoluto, adiuncta relatione in aliquo & de connotato, vt constat ex dictis Paragrapho præcedenti: Ergo hæc ad rationem generationis necessaria non est.

Secundò, etsi Filius non esset productiuus Spiritus sancti, adhuc esset filius, subindeque eius productio adhuc esset vera generatio: Ergo ratio generationis non competit productioni Filij, ex eo præcisè quod recipiat naturam fœcundam, & potentem producere Spiritum Sanctum. Consequentia patet: Antecedens probatur. Filius Dei ex Augustino de Trinitate cap.2. *Eo est Filius quo Verbum, & eo Verbum quo Filius*: Sed si Filius non produceret per intellectum, sicut nunc procedit subindeque esset Verbum, cùm verbum nihil aliud sit, quam terminus intrinsecus intellectionis: Ergo esset Filius, quamuis non produceret Spiritum Sanctum.

Confirmatur: sublata per impossibile virtute spiratiua à Patre, adhuc maneret Pater, per vim generandi: Ergo etiam Filius remaneret Filius, etsi non produceret Spiritum Sanctum: Consequentia patet, ex eo quod repugnet esse Patrem absque Filio: vnde si sublata virtute spiratiua à Patre, adhuc maneret Pater, maneret etiam Filius, etsi non produceret Spiritum Sanctum.

Tertiò, ad veram generationem sufficit quod natura, sub conceptu naturæ, termino producto communicetur: At conceptus naturæ in toto rigore saluatur, absque vi producti-

ua alterius suppositi: Ergo & vera ratio generationis. Maior constat ex definitione generationis viuentium: Minor verò sic ostenditur. Non est de ratione naturæ, quod sit principium in alio, seu in ordine ad alium, sed sufficit quod sit principium motus eius in quo est, vt constat in naturis cœlorum & Angelorum, in quibus reperitur ratio perfectissima naturæ, absque vi productiua, etiam radicali, alterius suppositi: Ergo conceptus naturæ in toto rigore saluatur, absque vi productiua alterius, per hoc scilicet quod sit radix aliarum operationum immanentium, vel transeuntium. Addo quod, si vis productiua alterius suppositi, esset de conceptu quidditatiuo naturæ, Spiritus Sanctus non esset eiusdem naturæ cum Patre & Filio, cùm in eo non sit virtus productiua alterius Personæ Diuinæ, sicut in Patre & Filio. Imò etiam Filius non esset eiusdem naturæ adæquatè cum Patre, cùm natura diuina, vt est in Patre, sit generatiua & spiratiua, & prout est in Filio, tantum spiratiua.

Secundus dicendi modus asserit, ideò productionem Verbi esse generationem, non verò productionem Spiritus Sancti, quia licet vtrique communicetur natura diuina, tamen Filius procedit per modum imaginis; non verò Spiritus Sanctus, cùm iste se habeat ad modum impulsus amantis in rem amatam.

Sed hæc etiam sententia veritatis scopum attingere non videtur: Ratio enim imaginis est aliquid consequens ad passiuam generationem, & illa posterior: Ergo non potest probari à priori, processionem Verbi esse genera-

ratio-

rationem, non verò processionem Spiritus Sancti, quia Verbum est imago Patris: Non verò Spiritus Sanctus. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia in humanis, priùs habet filius quod sit genitus à Patre, eò quod illi similis in natúra producatur, quam quod sit imago Patris, hoc enim ex illo sequitur: Tum etiam, quia in Diuinis, prius intelligimus Personam Filij genitam, quam relationem imaginis, nam vt ait Augustinus lib. 7. de Trinitate cap. 2. *eo quod nata est, & Verbum, & imago, & Filius intelligitur*, Et vt docet S. Thomas hìc quæst. 40. art. 4. *Origines passiuè significatæ, simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium, etiàm personales*. Vnde subdit ibidem ad 3. *Natiuitas secundùm intellectum præcedit filiationem*. Concipiunt enim à nobis huiusmodi origines, vt fundamenta relationum. Priùs ergo concipimus Personam Filij generari, eò quòd ei natura diuina communicetur, ex vi suæ processionis, quam concipiamus in ea relationem imaginis: Vnde solùm à posteriori non verò à priori colligere possumus, Verbum Diuinum esse genitum & Filium, non autem Spiritum Sanctum, quia illi & non isti conuenit ratio imaginis; sicut à posteriori rectè infertur, equum non esse animal rationale, quia non est risibilis. Hìc verò inquirimus rationem à priori, cur productio verbi sit generatio, nō verò processio Spiritus Sancti? pro cuius declaratione.

Dico, rationem proximam & immediatam, cur processio Verbi sit generatio, non autem processio Spiritus Sancti, est quia Verbum pro-

cedit in similitudinem naturæ, ex vi processionis, non verò Spiritus Sanctus: rationem verò primam & radicalem, ex eo peti, quod processio Verbi sit per intellectum, processio verò Spiritûs Sancti per voluntatem.

Probatur prima pars: Actiones ad eundem terminum terminatæ, diuersificantur ex diuerso modo procedendi & tendendi in illum, vt communiter docent Philosophi, & varijs declarant exemplis: Ergo etiam productio Verbi, & processio Spiritus Sancti, distinguuntur propter diuersum modum tendendi in terminum; & vna habet rationem generationis, non verò alia, eò quòd vna tendat in similitudinem naturæ, formaliter, & ex vi sua, non verò altera, quamuis per vtramque natura diuina communicetur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio exemplo quo vtitur D. Thom. 4. contra gent. c. 23. vbi ait, quod si duplici modo posset vnus homo facere alterum hominem, scilicet per genituram, aut ex propria carne, virtute sibi ad hoc diuinitùs concessa: ille diceretur Filius, non verò iste; licet vterque esset similis in substantia, idque propter solum diuersum modum procedendi. Qua etiam de causa Abel est filius Adæ, non Eua, ex eius costa formata; quia licet vtrique communicata fuerit natura humana, non tamen eodem modo; Abeli quidem actione generatiua, & assimilatiua, secùs verò Euæ. Similiter ergo Spiritus Sanctus à Patre & Filio recipiat naturam diuinam, quia tamen illam non recipit ex vi seu ex modo suæ processionis, sicut Verbum, eius productio non habet rationem generationis, sicut Verbi processio.

Ex

Ex his facilè probari potest secunda pars conclusionis. Ratio enim cur Verbum procedit in similitudinem naturæ, ex vi processionis, non verò Spiritus sanctus, est quia illud procedit per intellectum; iste verò per voluntatem: Ergo ratio prima & radicalis, cur processio Verbi sit generatio, non verò processio Spiritus Sancti, est quia processio Verbi est per intellectum, processio verò Spiritus Sancti per voluntatem. Consequentia patet, Antecedens verò probatur ratione D. Thomæ hic art. 4. vbi sic discurrit: *Sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundùm rationem intellectus, est secundùm rationem similitudinis, & in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundùm rationem voluntatis, non consideratur secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis & mouentis in aliquid. Et ideò quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit vt genitum, vel vt filius, sed magis procedit vt spiritus, quo nomine quædam vitalis motio & impulsio designatur* Quibus verbis apertè declarat, Verbum Diuinum habere quod procedat in similitudinem naturæ; ex vi suæ processionis, non verò Spiritum Sanctum, quia Verbum procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem:

tatem: intellectus enim, vt abstrahit à creato & increato, est assimilatiuus, quia intellectio fit per assimilationem potentiæ cum obiecto, vt docetur in libris de anima; vnde in perfectissimo suo analogato, nimirum intellectu diuino, est assimilatiuus perfectissima similitudine, quæ est identitas in natura. Voluntas verò non est potentia assimilatiua, quia proprius modus operandi voluntatis, non est per assimiliationem ad obiectum amatum, sed per inclinationem & propensionem in illud: quare quantumcumque crescat voluntatis perfectio, non habebit ex propria ratione terminum similem principio vel obiecto producere, sed impulsum perfectissimum ad illud.

Dices, intellectus solum petit assimilari obiecto in esse intelligibili & intentionali, non verò in esse naturali & entitatiuo: Sed de ratione geniti & Filij est assimilari producenti in esse naturali & entitatiuo: Ergo non rectè infertur, Verbum Diuinum esse genitum ac Filium, ex eo quod procedat per intellectum.

Respondeo quod licet intellectus creatus, quia imperfectus est, & ex indigentia verbum producit, solùm sit assimilatiuus termini cum obiecto in esse intentionali & intelligibili; tamen intellectus diuinus, quia perfectissimus est, & verbum non ex indigentia, sed ex infinita fœcunditate producit, assimilatiuus est, non solùm in esse intelligibili, verùm etiam in esse naturali & entitatiuo: præsertim, quia in Deo esse intelligibile & naturale idenficantur absque virtuali discrimine, eò quod natura diuina, per ipsum intelligere purissimum & actualissimum constituatur, vt tract. 1. cap. 3. ostensum est. Insta-

Instabis: Sicut proprium est intellectus producere similitudinem tanquam terminum suæ intellectionis: ita proprium est voluntatis producere tanquam terminum sui amoris, vnionem amantis cum re amata: vnde D. Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. ad 2. docet de ratione amoris triplicem esse vnionem, vnam à qua procedit, quæ est vnio similitudinis, quæ est causa amoris; aliam in qua consistit, quæ est impetus & impulsus quidam in rem amatam; & alteram quam efficit vel exoptat, quæ est vnio realis, quam amans quærit habere cum re amata: Sicut ergo intellectus perfectissimus, producit similitudinem perfectissimam, ita voluntas perfectissima producit perfectissimam vnionem: Atqui vnio perfectissima tam bene importat identitatem in natura, sub conceptu naturæ, quam similitudo intellectualis perfectissima: Ergo non rectè infertur Verbum Diuinum esse genitum ac filium, non autem Spiritum Sanctum, ex eo quod illius processio sit per intellectum: istius verò per voluntatem.

Respondeo, quod licet quantò perfectior est amor, tantò perfectior debeat esse vnio, id tamen debet semper esse intra lineam amoris, non verò extra: At verò identitas in natura, est extra lineam voluntatis & amoris, non autem extra lineam intellectus, & similitudinis intellectualis; quia nimirum voluntas in Deo; cùm sit inclinatio naturæ diuinæ, est quid eam consequens; intellectio verò, cùm sit id quod in Deo primum concipitur, & quod est radix diuinarum operationum, seu attributorum ad operationem pertinentium,

non

non supponit nec consequitur naturam Dei, sed eam constituit; vnde licet in Deo similitudo intellectualis perfectissima, sit identitas in natura, sub conceptu naturæ, non tamen vnio amoris perfectissima; hæc enim solùm dicit perfectissimam diuinæ naturæ, per intellectionem constitutæ inclinationem.

## § IV.

### *Alia obiectio soluitur.*

Obijci potest insuper contra nostram Conclusionem: Spiritus Sanctus habet naturam diuinam, ex vi suæ processionis & originis: Ergo eius processio non minùs est generatio quam productio Verbi. Consequentia patet, ex supra dictis; Antecedens probatur primò: Spiritus Sanctus habet naturam diuinam ex sua processione & origine, cùm non habeat illam à se, sed à Patre & Filio, à quibus procedit: Ergo habet illam, ex vi suæ processionis & originis. Secundò, Spiritui Sancto ex vi suæ processionis, communicatur existentia diuina, cùm productio terminetur ad esse: sed existentia diuina, non distinguitur etiam virtualiter à natura: Ergo ex vi processionis communicatur Spiritui Sancto natura diuina. Tertiò, Pater & Filius producendo Spiritum Sanctum, intendunt producere sibi simile in natura, & non solùm in attributo. Ergo Spiritus Sanctus, ex vi suæ originis, habet naturam diuinam. Consequentia liquet, Antecedens probatur: Omne agens intendit producere sibi simile, nedum in principio proximo agendi, sed

etiam

etiam maximè in radicali; ignis enim v.g. calefaciendo, non solùm intendit producere sibi simile in calore, sed etiam in forma substantiali; & pater non intendit solùm sibi assimilare filium in potentia generatiua, sed etiam maximè in natura: Sed essentia diuina est principium radicale productionis Spiritus Sancti, sicut voluntas est principium proximum formale: Ergo Pater & Filius, producendo Spiritum sanctum, intendunt sibi simile in natura, & non solùm in attributo. Quartò, Spiritus Sanctus, ex vi suæ processionis, procedit vt Deus: Ergo ex vi suæ processionis recipit naturam diuinam. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur. Spiritus Sanctus ex vi processionis procedit vt est: sed est formaliter Deus. Quintò, Spiritus sanctus procedit formaliter vt persona diuina: Ergo vt habens naturam diuinam. Hæc etiam consequentia euidens est, Antecedens verò probatur. Spiritus Sanctus, ex vi suæ processionis, habet subsistentiam relatiuam, per quam constituuntur diuinæ personæ: Ergo procedit formaliter vt Persona Diuina.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam; non enim quidquid conuenit termino producto per processionem, communicatur illi, ex vi processionis, sed solùm id quod est ratio formalis terminandi processionem. Vnde cùm natura diuina non sit ratio formalis terminandi processionem Spiritus sancti, sed quid identificatum cum ratione formali terminandi, nempe cum ratione amoris vel impulsus, quæ formaliter terminat;

licet

licet Spiritus ſanctus habeat naturam diuinam, ex ſua proceſſione & origine, non tamen ex vi proceſſionis & originis.

Ad ſecundam dico, Spiritui Sancto communicari exiſtentiam diuinam, tanquam conditionem generalem requiſitam ad omnem productionem, non tamen tanquam terminum formalem ſuæ proceſſionis, qui eſt amor, ſeu impulſus.

Ad tertiam nego Antecedens, & ad eius probationem dico, maiorem eſſe tantùm veram quando agens agit per virtutem proximam deſtinatam ad communicandam naturam; quando verò agit per alias virtutes, intendit ad ſummum ſibi ſimile in principio proximo: vnde cùm intellectus in diuinis, ſit potentia per ſe primo deſtinata ad communicandam naturam, non autem voluntas, Pater & Filius producendo Spiritum Sanctum per voluntatem, non intendunt ſimile in natura, formaliter ex vi talis productionis, bene tamen Pater per intellectum producendo Filium.

Ad quartam nego Antecedens, nam Spiritus Sanctus ex vi ſuæ proceſſionis, non procedit formaliter vt Deus, ſed vt amor Dei, ad probationem in contrarium, diſtinguo maiorem: Spiritus Sanctus ex vi ſuæ proceſſionis procedit vt eſt, ſub omni formalitate qua eſt, nego maiorem: Sub aliqua, concedo maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam. Poteſtque hæc ſolutio duplici exemplo illuſtrari. Primum eſt in homine genito & in homine creato, quibus quantum ad eſſe eadem prædicata conueniunt, & tamen diuerſis formalitatibus terminant, vnus generationem, & alter crea-

creationem; hanç ſub ratione communicentis creabilis, illam verò ſub aliqua ratione peculiari entis. Secundum eſt in corpore Chriſti Domini, exiſtentis in Sacramento, per tranſubſtantiationem; nam licet in eo Corpus Chriſti ſit viuens & animatum anima rationali, non terminat tamen tranſubſtantiationem: ſub ratione viuentis aut animati formaliter, ſed ſub ratione corporis, vt docetur in tractatu de Euchariſtia

Ad quintam nego Antecedens, & ad eius probationem dico, Spiritum Sanctum habere quidem, vi ſuæ proceſſionis, ſubſiſtentiam relatiuam, per quam conſtituitur perſona, non tamen formaliter, vt conſtituentem perſonam, quia perſona conſtituitur ex ſubſiſtentia relatiua, vt modificante naturam; at verò Spiritus Sanctus non habet illam formaliter, vi ſuæ proceſsionis, vt modificantem naturam, ſed præcisè vt modificantem naturam, ſed precisè vt modificantem amorem, ſeu impulſum in obiectum amatum: Vnde procedit quidem Spiritus Sanctus, vt ſubſiſtens in amore formaliter, vt ſubſiſtens verò in natura diuina, materialiter, & identicè tantum, propter identitatem naturæ diuinæ cum amore diuino.

CA-

# CAPVT IV.

## De Relationibus Diuinis.

DE fide certum est, dari in Deo relationes reales, id enim expressè habetur in scriptura explicante distinctionem personarum nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus Sancti, & colligitur manifestè ex illa celebri Boetij sententia: *Substantia præbet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et certè, cùm diuinæ personæ summa vnitate & simplicitate gaudeant, minima omnium oppositionum debent inter se opponi & distingui: oppositio autem relatiua, omnium minima est; illa enim quæ contradictoriè, contrariè, aut priuatiuè opponuntur, sese mutuò escludunt, & ab eodem subiecto expellunt; quæ autem relatiua oppositione gaudent, tantùm abest quod sese excludant aut expellant, quin potius ita se mutuò inferunt ac ponunt, vt vno destructo, non possit aliud subsistere.

Nec obstat quod relationes sint debilissimæ & minimæ entitatis, vt dicunt Philosophi, subindeque Deo enti perfectissimo & completissimo repugnare videantur, licet enim relatio in creatis, in quibus habet esse accidentale, ferè nullius sit entitatis & subsistentiæ nullius actiuitatis & efficaciæ, nullius soliditatis & permanentiæ, in diuinis tamen, in quibus habet esse substantiale, non solum omni imperfectione caret, sed etiam tanta est eius dignitas,

nobilitas, ac maiestas, vt Sacratissimum Trinitatis Mysterium, quo nihil in Christiana Religione nobilius & excellentius est, in solis relationibus originis fundetur ac subsistat.

Certa etiam fide tenendum est, diuinas relationes non distingui realiter entitatiuè ab essentia, alioquin esset in Deo quaternitas, quod in Concilio Lateranensi damnatum est, personæ diuinæ essent compositæ ex essentia & relatione, cùm compositio nihil aliud sit quam distinctorum vnio. Addo quod, quidquid in rebus creatis habet esse accidentale & creatum, translatum in Deum, habet esse substantiale & increatum; teste Gregorio Magno, *apud Deum labentia stant, & mutabilia permanent*, ita accidentalia subsistunt, & identificantur cum diuina essentia. Vnde in Concilio Rhemensi dicitur contra Gilbertum Porretanum, qui vt ait D. Thomas hic qu. 28. art. 2. existimabat relationes in diuinis esse assistentes, & veluti extrinsecus affixas: *Credimus nullas omninò res, siue relationes siue proprietates, siue singularitates, siue vnitates dicantur, adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus.*

Hæc sunt certa apud omnes Catholicos, sed dubitatur primò, an inter relationes & diuinam essentiã, sit aliqua distinctio actualis ante operationem intellectus? Secundò, an essentia sit de conceptu quidditatiuo relationum, & relationes de conceptu essentiæ? Tertiò, an relationes diuinæ addant aliquam perfectionem relatiuam ad essentiam? Quartò, an diuinæ relationes gaudeant existentijs relatiuis sibi proprijs, & virtualiter ab existentia essentiæ distinctis? Hæ quatuor difficultates,

&

& controuersiæ breuiter hìc resoluendæ sunt.

## §. I.

### *Resolutio primæ difficultatis.*

Dico primò, relationes diuinæ, ante intellectus operationem non distinguuntur ab essentia, distinctione modali, vel formali. Est contra Durandum, existimantem relationes distingui ab essentia, distinctione modali, hoc est non tanquam rem, & rem, sed vt rem & modum; & contra Scotum, eiusque Discipulos asserentes illa distingui distinctione formali, quam *ex natura rei* appellant; & quam Scotus ait *præcedere intellectum omni modo.*

Probatur primò ex Concilio Rhemensi, vbi contra Gilbertum definitur, relationes & essentiam, non esse ratione Theologica distinguendas, seu ex natura rei, prout ratio Theologica opponitur rationi mathematicæ, quæ est sola distinctio per intellectum.

Probatur secundò ex Concilio Lateranensi sub Innocentio III. cap. *Damnamus* de summa Trinitate, vbi sic habetur: *Licèt alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: Sed id quod est Pater, est Filius, & Spiritus Sanctus, idem omninò.* Idem asserit Augustinus lib. 7. de Trinit. cap. 6. vbi ait: *Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed idem omninò:* Sed quæ sunt omninò idem, non distinguuntur actu, ante intellectus operationem, cum omnimoda identitas omnem realem actualem distinctionem excludat: Ergo relationes diuinæ ante intellectus operationem

non distinguuntur ab essentia, distinctione modali, vel formali.

Probatur tertio ex Concilio Florentino sess. 18. in qua Ioannes Latinus Theologus dixit: *Diuina substantia & persona, re quidem sunt idem, secundùm autem modum intellectionis nostræ differunt*. Et sess. 19. ante medium: *Ne tamen re differre hac putetis, sed apprehensione tantùm & intelligentia*. Sermo erat de hypostasi & natura, num re, vel ratione inter se differrent? Item in eadem sessione versùs finem: *Persona Patris non distinguitur à paternitate, aut à substantia, nisi ratione tantùm*. Hæc testimonia adeo clara sunt & expressa, vt plures ex Recentioribus, opinionem Durandi & Scoti, suspectam, & in fide parùm tutam existiment.

Potest insuper probari conclusio rationibus quibus in tractatu de attributis ostendimus attributa diuina non distingui ab essentia, distinctione formali ex natura rei, quæ æquè conuincunt in præsenti: In primis enim, si essentia diuina distinguatur modaliter aut formaliter à relationibus, perit diuinæ essentiæ summa puritas & actualitas, illa enim erit in potentia ad aliquas formalitates realiter à se distinctas, vel quod peius est ad aliquos modos; modus enim est entitas imperfecta, habens esse diminutum, & dependens, nec multum recedens à natura accidentis: vnde distinctio modalis Durandi, adhuc videtur peior distinctione formali Scoti.

Deinde distinctione illa modali vel formali destruitur diuina simplicitas: nam cum compositio nihil aliud sit, quam distinctorum

vnio

vnio, ſicut vnio diſtinctorum entitatiuè, facit compoſitionem entitatiuam; ita vnio diſtinctorum modaliter, facit compoſitionem modalem; & vnio diſtinctorum realiter formaliter, cauſat compoſitionem realem formalem.

Confirmatur: ſaltem negare non poſſunt Aduerſarij, ſimpliciorem fore Deum, ſi nulla inter eius eſſentiam & relationes intercederet realis diſtinctio: At ſimplicitas concedenda eſt Deo, qua maior excogitari non poſſit, cùm in Lateranenſi ſub Innocentio III. Deus dicatur *omnino ſimplex*: Ergo nulla debet admitti diſtinctio realis, ſiue modalis, ſiue formalis, inter eſſentiam & relationes. Præſertim cum omnimoda ſimplicitas, non minùs diſtinctioni quam compoſitioni opponatur: Vnde Dyoniſius de diuinis nominibus cap. 3. ait in Deo ſimplicitatem ſuperlatè omnem duplicitatem excludere: Cùm ergo Deus non ſolùm ſit vnus, ſed etiam vniſſimus, vt ait Bernardus, omnem diſtinctionem realem, præter illam quæ ex oppoſitione relatiua diuinarum perſonarum oritur, à ſe excludit.

Tertiò eadem diſtinctione formali conuellitur diuina infinitas: ſicut enim entitas infinita petit identitatem entitatiuam cum omni eo quod in ſuo conceptu imperfectionem non dicit; ita infinitas formalis petit formalem identitatem cum omni ratione quæ in ſuo conceptu nullum defectum importat, & per conſequens cum diuinis relationibus, & attributis, quæ in ſuo conceptu nullam dicunt imperfectionem.

Duo ſunt præcipua fundamenta Scoti, & Durandi. Primum eſt: Illa diſtinguuntur realiter & ante operationem intellectus di-

ſtinctione modali, vel ſaltem formali ex natura rei, quorum vnum realiter, & independenter ab omni operatione intellectus, communicatur, alio non communicato: Sed eſſentia diuina realiter, & independenter ab omni operatione intellectus, communicatur Filio per æternam generationem, non verò paternitas: Ergo eſſentia diuina & paternitas, diſtinguuntur diſtinctione aliqua actuali, ſaltem modali, vel ex natura rei, ante operationem intellectus.

Verum ſi hoc argumentum valeret, probaret dari non ſolum modalem aut formalem, ſed etiam entitatiuam diſtinctionem inter eſſentiam diuinam & paternitatem, cum eſſentia diuina entitatiuè communicetur Filio, & Paternitas entitatiuè negetur de illo, & non ſolum formaliter: aliàs Pater, & Filius formaliter ſolum vel modaliter & non entitatiuè diſtinguerentur. Cùm ergo hæc ratio nimis probet, nihil omnino conuincit. Vnde reſpondeo negando maiorem, vt enim vnum communicetur, alio non communicato ſufficit diſtinctio ſeu pluralitas virtualis, quæ in Deo idem præſtare poteſt quod facit in rebus creatis multiplicitas formalis. Sicut lux ſolis, quia eſt calor virtualiter, totum id præſtat quod facit calor formalis. Cùm ergo in rebus creatis multiplicitas formalis faciat quod vnum communicetur, altero non communicato; idem præſtare poterit in Deo multiplicitas virtualis, ſeu infinita diuinæ ſubſtantiæ & entitatis eminentia, ratione cuius abſoluto, & reſpectiuo, ſubindeque entitati communicabili & incommunicabili, perfectè æquiualet. Sicut videmus

mus in rebus creatis, quod anima rationalis eò quod eminenter contineat sensitiuam, & vegetatiuam, non eodem modo se communicat omnibus partibus corporis humani, sed aliquas informat solum secundum gradum vegetatiuum, alias secundum gradum sensitiuum, & in alijs opera vitæ rationalis exercet.

Ex hoc solutum manet aliud Scoti & Durandi fundamentum, quod sumitur ex eo quod impossibile est de eodem à parte rei existente contradictoria verificari: At de essentia diuina verificatur quod sit communicabilis, de relatione quod sit incommunicabilis: De essentia quod non producatur, de relatione siue persona quod procedat & producatur: De essentia quod nec referat nec referatur: De relatione quod & referat & referatur: Ergo impossibile est quod essentia & relatio sint idem à parte rei.

Sed nego propositiones illas esse contradictorias, nam ad contradictoria non satis est, vt opposita de eadem re prædicentur, sed requiritur quod prædicentur de eadem re, sub eadem ratione formali, & virtuali; cùm contradictoria, teste Philosopho, sint eiusdem de eodem, secundum idem: Communicabilitas autem & incommunicabilitas, producibilitas & improducibilitas, verificantur de substantia & entitate diuina, secundum diuersas rationes, formalitates seu æquiualentias; nam prout æquiualet absoluto, est communicabilis, & prout æquiualet relatiuo, incommunicabilis; est enim diuina entitas & substantia, formaliter vna, virtute multiplex; quia in vna eademque simplicissima formalitate includit ratio-

 nem

nem absolutam & respectiuam simul.

At instat Aureolus apud Capreolum dist. 2. quæst. 3. Effectus in actu habere debet causam in actu: Sed affirmationes & negationes includentes contradictoria, sunt effectus in actu ante opus intellectus: Ergo habere debent causam in actu. Sed earum causa est distinctio: Ergo inter naturam diuinam & relationes est distinctio ante opus intellectus.

Verùm huic instantiæ respondet Caietanus, effectum in actu non requirere necessariò causam in actu formalem, seu formaliter effectum continentem, sed illi sufficere causam virtualem, seu quæ virtualiter effectum contineat, vt patet in calore actu producto, qui non solum potest esse ab igne, qui est actu calidus formaliter, sed etiam à sole, qui est tantum virtualiter calidus: vnde affirmatio & negatio quæ in contradictorijs includuntur, non exigunt necessariò distinctionem formalem ante opus intellectus, sed illis sufficit distinctio virtualis, quæ reperitur inter essentiam & relationes.

Secundò responderi potest cum Capreolo, data maiore, negando minorem; affirmatio enim & negatio non sunt nisi in intellectu, vnde nullam requirunt causam formalem extra intellectum, sed duntaxat fundamentalem, subindeque ad affirmationes & negationes includentes contradictoria, sufficit distinctio rationis in actu, cum fundamento in re, quæ distinctio virtualis seu fundamẽtalis appellatur.

Ex dictis colligitur primò contra Durandum, spirationem actiuam non distingui realiter à paternitate & filiatione: tum quia in diuinis distinctio realis non oritur nisi ex oppositio-

sitione relatiua: Relatio autem spirationis actiuæ, non opponitur relatiuè paternitati & filiationi, sed duntaxat spirationi passiuæ. Tum etiam, quia si realiter ab illis distingueretur, constitueret in Deo quartam personam, cum ad constituendam personam in Deo, sufficiat relatio realis in Deitate subsistens, à cæteris relationibus realiter distincta. Nec valet responsio Durandi, dicentis spirationem actiuam non constituere quartam personam, quia incommunicabilitas est de ratione personalitatis, spiratio verò actiua est communis Patri & Filio. Repugnat enim quod spiratio actiua realiter à paternitate & filiatione distinguatur, & tamen sit communis Patri & Filio, quia non potest ab illis realiter distingui, nisi illis relatiuè opponatur, nec potest illa relatiuè opponi, si sit communis Patri & Filio quia incommunicabilitas ad oppositionem relatiuam necessario consequitur.

Dices primò cum Durando, quæcunque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se: Ergo si Paternitas & Filiatio identificentur realiter cum spiratione actiua, erunt idem inter se.

Sed ad hoc diximus supra cap. 2. hoc principium Dialecticæ, intelligendum tantùm esse de his quæ adæquatè identificantur cum tertio, non verò de his quæ illi inadæquatè tantùm identificantur, vt contingit in proposito; nam eodem proportionali modo philosophandum est de spiratione actiua respectu paternitatis & filiationis, quibus communis est, ac de essentia, quæ tribus personis communicatur; vnde sicut essentia inadæquatè tantum identi-

ficatur tribus personis, quia nòn ita identificatur cum vna persona, vt non identificetur etiam cum alijs; ita spiratio actiua inadæquatè tantum paternitati identificatur, quia non ita indentificatur cùm illa, vt non identificetur etiam cum filiatione.

Dices secundò, paternitas & spiratio actiua sunt duæ relationes: Ergo & duæ res, subindeque realiter inter se distinguuntur. Consequentia probatur ex illo communi axiomate, multiplicato inferiori, debet multiplicari superius: Sed res est quid superius ad relationem realem: Ergo si paternitas & spiratio actiua sint duæ relationes reales, erunt etiam duæ res.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, nam res in vsu communi sumitur pro entitate, vt est à parte rei, relatio vero exprimit purum respectum ad aliquid extrinsecum ipsi correlatum; vnde cùm paternitas & spiratio non distinguantur entitatiuè, non possunt dici plura entia vel plures res licet possint dici plures rationes, eo quod sint respectus ad diuersos terminos, Ad axioma vero allegatum dicendum est illud solum esse verum, quando inferius, prout subest multiplicationi, & eius superius, sumuntur eodem modo, quod hic non contingit.

Colligitur secundò contra Scotum, spirationem actiuam non distingui formaliter ex natura rei à paternitate & filiatione: alioquin Pater æternus v.g. non esset omnino simplex, sed compositus ex paternitate & spiratione; Sicut enim ex vnione duarum entitatum realiter distinctarum, resultat compositio realis enti-

tita-

titatiua, ita ex vnione modi aut formalitatis realiter diſtinctæ, compoſitio modalis aut formalis exurgit.

Confirmatur: Ex ſententia Scoti ſequêretur quod Perſona Spiritus Sãcti ſimplicior eſſet, quam Perſona Patris, aut Filij, quia hæc conſtitueretur ex propria perſonalitate, & ſpiratione actiua formaliter diſtincta; illa ex ſola ſpiratione paſſiua, abſque alia formalitate.

Colligitur tertiò, quod ſicut licet vnum attributum identificetur cum alio, non poteſt tamen dici quod attributum iuſtitiæ v. g. ſit attributum miſericordiæ: ita pariter licèt paternitas & ſpiratio, nec realiter, nec formaliter ex natura rei, ſed virtualitèr tantùm diſtinguantur, tamen dici nequit quod relatio paternitatis ſit relatio ſpirationis; quia quando dicitur relatio explicitè importatur reſpectus ad terminum, qui non eſt idem in paternitate & ſpiratione; prima enim reſpicit filiationem, altera proceſſionem, ſeu ſpirationem paſſiuam.

## §. II.

### *Reſolutio ſecundæ difficultatis.*

Pro reſolutione ſecundæ difficultatis, an ſcilicet eſſentia diuina ſit de conceptu quidditatiuo relationum, & è conuerſo relationes de conceptu quidditatiuo eſſentiæ? duo breuiter hìc prænotanda ſunt. Prîmum eſt, aliqua poſſe realiter inter ſe identificari, & tamen vnum non eſſe de conceptu quidditatiuo alterius, vt patet in homine; in quo ſingularitas à gradu ſpecifico & generico realiter non diſtin-

ſtinguitur, & tamen non eſt de conceptu quidditatiuo ſpeciei, ſed ſe habet vt accidens Logicum vel Metaphyſicum reſpectu illius. Secundum eſt, duobus modis aliquid ad eſſentiam ſeu quidditatem alterius poſſe pertinere, nimirum vt eius conſtitutiuum, ſeu differentiam eſſentialem, quo pacto rationalitas ad eſſentiam hominis pertinet; & vt modum aut terminum intrinſecum, à quo petit eſſentialiter modificari, aut terminari; ſicut modi eſſendi per ſe & in alio, ſe habent reſpectu entis. Certum eſt autem relationes diuinas non eſſe de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ primo modo, tum quia natura diuina metaphyſicè non conſtituitur per relationes, ſed per aliquam perfectionem abſolutam, quæ ſe habet vt radix aliarum perfectionum, nimirum per ipſum intelligere puriſſimum & actualiſſimum, vt tractatu primo oſtendimus. Tum etiam, quia quod hoc modo eſt de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ, dici debet de quocumque illa prædicatur: paternitas autem v. g. non dicitur de quocumque natura diuina prædicatur; natura enim diuina prædicatur de Filio, de quo non dicitur paternitas. Solum ergo difficultas, an relationes ſint de eſſentia & conceptu quidditatiuo Dei, ſecundo modo, nimirum tanquam termini aut modi à quibus eſſentialiter petit modificari & terminari? in cuius reſolutione plures ex Recentioribus exiſtimant, neque eſſentiam eſſe de conceptu quidditatiuo relationum, neque relationes de conceptu quidditatiuo eſſentiæ. Alij cenſent, eſſentiam quidem eſſe de conceptu formali relationum, ſed relationes non eſſe de conceptu

eſſen-

essentiæ. Verùm sententia quæ in Schola D. Thomæ communior est, asserit essentiam esse de conceptu relationum, & relationes de conceptu essentiæ, Et quidem primum docetur à D. Thoma hìc art 2. & infra q. 39. art. 1. & q. 8. de potent. art. 2. vbi asserit quod sicut se habet esse inæherens & accidentale respectu relationis creatæ, ita se habet esse substantiale diuinum, respectu relationis increatæ & diuinæ: Sed esse inhærens & accidentale est de conceptu formali relationis creatæ, cùm illa sit essentialiter accidens: Ergo esse substantiale diuinum, seu ratio substantiæ diuinæ & increatæ, est de conceptu formali relationis diuinæ.

Ratio etiam id suadet, etenim essentiæ diuinæ, ratione suæ infinitatis, competere decet amplitudinem illam quæ conuenit enti, ratione suæ transcendentiæ: Sed ratio entis, ita transcendit sua inferiora, vt non possit ab eis perfectè præscindi: Ergo & diuina essentia ita includitur in relationibus & attributis diuinis, vt ab eis perfectè præscindi nequeat, sed facta quacumque intellectus præcisione, semper implicitè in eis includatur.

Confirmatur: Paternitas, vt distinguitur virtualiter à natura diuina, est essentialiter ens cùm non sit parum nihil aut merum ens rationis: Sed non est ens creatum, vt patet: Ergo est essentialiter ens diuinum & increatum, cùm inter ens creatum & increatum nihil possit assignari medium, subindeque ratio entis diuini & increati, tam intimè in relationibus diuinis includitur, vt non possit ab eis perfectè præscindi.

Secundum verò, nimirum quod relationes

ſint de conceptu quidditatiuo Dei, ſaltem tanquam modi & termini, quibus natura diuina eſſentialiter petit modificari, aut terminari, colligitur ex SS. Patribus, ait enim Athanaſius orat. contra Gregal. Sabellij? *Vniuerſa plenitudo & integritas Deitatis eſt Pater & Filius.* Et Cyrill. lib. 2. Theſ. c. 2. *Non poteſt eſſe perfecta Deitas, niſi Filium habeat, & fructum ex ſe proferat.* Et lib. 3. c. 1. *Spiritus Sanctus in ipſo Deo eſſentialiter eſt.* Sentiunt ergo ad plenitudinem, actualitatem, & perfectionem diuinæ eſſentiæ relationes pertinere, tanquam terminos ſuæ fœcunditatis, & modos quibus eſſentialiter petit modificari. Vnde D. Thomas hic quæſt. 27. art. 2. ad 3. ait: *In ipſa perfectione diuini eſſe continetur & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi, &c.* Quæ Verba exponens Caietanus aſſerit, quod ſi Deitas pro meritis definiretur, includeret in ſua ratione formali, non ſolùm quid eſt ſapientiæ, iuſtitiæ, miſericordiæ, & reliquorum attributorum; ſed etiam quid eſt paternitatis, filiationis, & ſpirationis.

Ratio etiam id ſuadet, ſi enim admittatur, relationes non eſſe de conceptu ſaltem implicito diuinæ eſſentiæ, illa concipietur vt actualitas per relationes, & in potentia ad illas, & ex illis, & eſſentia fiet aliqua compoſitio, ſaltem per rationem, quod diuinæ actualitati & ſimplicitati prorſus repugnat. Repugnat etiam infinitati eſſendi, quod in ea non importetur implicitè ſaltem, omne ens poſſibile: Ergo relationes ſunt de conceptu quidditatiuo eſſentiæ diuinæ, atque adeò non poſſunt ab eis obiectiuè præſcindi.

Id apertiùs patet in ſententia illorum qui nobiſcum cenſent, eſſentiam diuinam includi eſſentialiter in conceptu relationum; hoc enim ſuppoſito, manifeſtum eſt, etiam relationes includi in conceptu eſſentiæ, & ab ea non poſſe perfectè præſcindi: Quia impoſſibile eſt, duos conceptus obiectiuos ita inter ſe comparari, vt vnus eſſentialiter includatur in alio, quin alius pariter includatur in ipſo. Vnde quia ens tranſcendentaliter includitur in omnibus differentijs, illæ pariter implicitè continentur in ipſo, ita vt inter ens & eius differentias, non poſſit fieri perfecta præciſio, vt docent noſtri Thomiſtæ in Metaphyſica. Ratio autem huius doctrinæ eſt, quia abſtractio ſeu præciſio, eſt motus quidam ſeparatiuus: terminus autem ad quem ſeparationis, non poteſt in termino à quo ſeparationis reperiri: Ergo eo ipſo quod vnum in alio eſſentialiter continetur, illud in quo includitur, per rationem ab eo ſeparari aut præſcindi non poteſt.

Confirmatur: Id præſtat perfecta præciſio per conceptus, quod realiter facit realis ſeparatio: Sed impoſſibile eſt, quod vnum ſit realiter perfectè ſeparatum ab altero, quin etiam alterum ſit perfectè ſeparatum ab illo: Ergo etiam repugnabit duos conceptus obiectiuos ita ſe habere, vt vnus perfectè per rationem abſtrahat ab alio, & alius non ſit pariter per rationem perfectè præciſus ab alio.

Obijcies primò: Relationes concipiuntur aduenire Deitati, eamque determinare: Ergo illam in ſuo conceptu includunt.

Reſpondeo relationes quoad relationem explicitam, concipi aduenire Deitati, eamque

dete-

determinare, non velle quoad rationem implicitam, & hoc sufficere vt illa sit de conceptu quidditatiuo relationum, vt patet in ente; cui secundùm rationem adueniunt modi essendi per se & in alio, illudque per rationem determinant, & tamen ens est de conceptu quidditatiuo illorum; quia secundùm rationem solùm explicitam concipiuntur enti aduenire, illudque per maiorem solùm expressionem determinare & contrahere.

Obijcies secundò: Relationes Personas Diuinas constituunt: Sed non possent eas constituere, si diuinam essentiam in suo conceptu includerent: Ergo eam in suo conceptu non includunt. Maior patet, minor probatur. Constitutiuum non potest dicere totum quod est in re constituta: Atqui si relationes in se includerent diuinam essentiam, dicerent totum quod personæ Diuinæ, illæ enim relationem tantùm cum natura diuina important: Ergo non possent Personas Diuinas constituere.

Respondeo concessa maiore, negando minorem, ad constitutionem secundùm rationem, sufficiant duo distincta quoad rationem explicitam. Vnde ad probationem minoris, distinguo maiorem: Constitutiuum non potest dicere totum quod est in re constituta, explicitè concedo: implicitè nego. Nam modus essendi per se constituit ens in ratione substantiæ, & tamen rationem entis in suo conceptu implicitè includit. Cur ergo similiter paternitas v. g. non poterit Personam Patris constituere, quamuis implicitè diuinam essentiam includat, & consequenter implicitè dicat totum quod explicitè in Persona Patris importatur;

Obij-

Obijcies tertiò: Si diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicatur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis: Sed hoc repugnat, cùm incommunicabilitas ſit de ratione Paternitatis: Ergo & illud. Sequela maioris probatur: De quo prædicatur eſſentialiter diuina eſſentia, prædicatur etiam omne prædicatum illi eſſentiale: Sed eſſe communicabilem tribus perſonis, eſt prædicatum eſſentiale diuinæ eſſentiæ: Ergo ſi diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicabitur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis.

Reſpondeo negando ſequelam maioris, & ad eius probationem diſtinguo maiorem: De quo prædicatur eſſentialiter diuina eſſentia, prædicatur etiàm omne prædicatum illi eſſentiale, vel abſolutè, vel cum addito, concedo maiorem. Abſolutè ſemper, nego maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Itaque de paternitate non poteſt abſolutè & ſine addito dici quod ſit communicabilis Filio, bene tamen cum addito, & cum ſpecificatione eſſentiæ. Vnde licet hæc propoſitio ſit falſa: *Paternitas eſt communicabilis Filio*: Hæc tamen eſt vera *Paternitas eſt eſſentia diuina communicabilis Filio.*

Obijcies quartò contra ſecundam partem noſtræ ſententiæ, quæ aſſerit relationes eſſe de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ: Quidquid prædicatur eſſentialiter de diuinitate, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis Perſonis Diuinis: Sed de Patre non prædicatur eſſentialiter filiatio, neque de Filio

pater;

paternitas: Ergo paternitas & filiatio non sunt de essentia diuinitatis.

Respondeo primò, distinguendo maiorem: Quidquid essentialiter prædicatur de diuina natura, prædicatur etiam essentialiter de singulis Personis Diuinis: Si de ea prædicetur essentialiter, vt constitutiuum eius metaphysicum, vel vt eius prædicatum essentiale, eo modo quo attributa de illa prædicantur, concedo maiorem. Si de ea prædicetur essentialiter, tanquam modus inadæquatus diuinæ naturæ, eam essentialiter terminans aut modificans, nego maiorem. Paternitas autem & Filiatio, nec sunt prædicata quidditatiua diuinæ naturæ, nec ad metaphysicam eius constitutionem pertinent, sed solum sunt modi quidam inadæquati, à quibus essentia diuina, ob suam fœcunditatem, amplitudinem, & eminentiam, petit essentialiter modificari & terminari.

Secundò responderi potest, distinguendo aliter eandem maiorem: Quidquid essentialiter prædicatur de diuinitate, prædicatur etiam essentialiter de singulis personis: vel absolutè, vel cum reduplicatione essentiæ, concedo maiorem. Absolutè semper, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: De Patre non prædicatur filiatio, absolutè, concedo minorem: Cum reduplicatione essentiæ, nego minorem & consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: Sicut enim hæc propositio: *Paternitas est communicabilis*, absolutè concedi non potest, bene tamen cum addito, & specificata essentia ex parte subiecti, dicendo scilicet: *Paternitas est essentia diuina pluribus communicabilis*. Ita etiam ista: *Paternitas est filiatio*,

*tio*, abſolutè concedenda non eſt, bene tamen iſta: *Paternitas eſt eſſentia, quæ filiatio eſſentialiter eſt.*

Obijcies quintò: Pater communicat Filio totam eſſentiam, & tamen non communicat illi paternitatem: Ergo paternitas ad eſſentiam diuinitati non pertinet.

Confirmatur: ſi paternitas eſſet de diuinitatis eſſentia, Filius non eſſet perfectus & integer Deus, quia illi deeſſet aliquid ad eſſentiã diuinitatis pertinens, nempe ipſa paternitas.

Reſpondeo primò, hæc argumenta ſoluenda eſſe ab Aduerſarijs, cùm eadem ratio ſit de incluſione identica, ac de incluſione eſſentiali; incluſio enim eſſentialis non addit maiorem incluſionem à parte rei, quam dicat ipſa incluſio identica; niſi quod incluſio eſſentialis, præter incluſionem identicam, addit etiam incluſionem obiectiuam, in ordine ad intellectum concipientem. Cæterùm tota difficultas eſt de incluſione identica, quæ eadem eſt in vtraque ſententia.

Reſpondeo ſecundò, Patrem communicare Filio totam eſſentiam, non tamen totaliter, quia licet ei communicet conſtitutiuum Deitatis in eſſe naturæ, & omnia attributa, & prædicata eſſentialia, non tamen omnem modum eſſentialem. Ex quo ſolùm ſequitur, paternitatem non pertinere ad eſſentiam Diuinitatis, vt conſtitutiuum eius metaphyſicum, vel vt prædicatum eſſentiale; non tamen eam non pertinere ad eſſentiam illius, tanquam modum eſſentialem.

Ad confirmationem verò reſpondeo primò, negando abſolutè maiorem, tum quia relatio-

nes

nes non addunt perfectiones ad essentiam diuinam vt dicemus Paragrapho sequenti, vnde ex eo quod singulis personis non competant, non sequitur quod quælibet persona non sit integer Deus, integritate perfectionis: Tum etiam, quia omnis modus essentialis diuinitati, singulis personis non debetur. Vel secundò, maioris claritatis gratia, distinguo eandem maiorem: Filius non esset perfectus, & integer Deus, integritate prædicatorum essentialium sibi debita, nego maiorem. Integritate modorum essentialium, qui Diuinitati debentur, & non singulis Personis, concedo maiorem.

Ex his facile intelliges & explicabis aliquā testimonia SS. Patrum, quibus asserunt, Trinitatem non dici substantialiter de Deo, & relationes non prædicari de Deo secundùm substantiam; nam solùm intendunt Trinitatem, vel relationes diuinas, non prædicari de Deo essentialiter per modum constitutiui, vel per modum prædicati essentialis, qualiter attributa de Deo enuntiantur; non negant tamen de Deo dici essentialiter per modum terminationis, aut modi essentialis. Similiter quando D. Thomas quæst. 8. de potentia art. 2. ad 6. docuit prædicationem istam, *Deus est Pater*, non esse formalem, sed identicam, solùm voluit, eam non esse formalem, formalitate constitutionis & expressionis, non autem negare intendit, eam esse formalem, formalitate inclusionis, & terminationis.

§. III.

## §. III.

### *Resolutio tertiæ difficultatis.*

Tertia difficultas est, an sicut attributa addunt ad essentiam perfectionem aliquam absolutam, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, ita pariter relationes præter absolutam perfectionem essentiæ, quam imbibunt, & transcendentaliter includunt, ratione conceptus relatiui, & vt sunt puri respectus ad terminum, vel, vt alij loquuntur, secundùm rationem *Ad*, explicent & dicant perfectionem aliquam relatiuam, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, vel solùm absoluta essentiæ perfectione gaudeant?

Hæc quæstio problematica est in Schola Thomistarum, alijs affirmantibus, alijs negantibus dari in personis diuinis, huiusmodi perfectiones relatiuas. Sententia tamen negans videtur probabilior, & conformior principijs doctrinæ D. Thomæ, qui hìc art. 1. hoc discrimen inter relationem & alia prædicamenta constituit, quod alia prædicamenta respiciunt subiectum ratione sui, in illo sistendo, & ponendo in illo aliquid per quod subiectum se habet ad se, & non ad aliud; vt patet in quantitate, quæ secundùm propriam rationem ponit in substantia extensionem partium, per quam illam perficit in se & ad se: Relatio verò secundùm propriam rationem in generis, non respicit subiectum, ratione sui, & sistendo in illo; seu ponendo in illo aliquid, per quód sit tale in se & ad se, sed ordinando illud ad

ter-

terminum, & ratione ipsius termini.

Ex qua doctrina Angelici Præceptoris, hoc potest confici argumentum: Ratio perfectionis debet sumi per respectum ad subiectum inspectum ratione sui, quia debet respicere subiectum perfectibile, per commensurationem cum illo: At relatio nullum ratione sui peculiare subiectum respicit, in illo sistendo, sed ratione sui termini seu correlatiui, cum eo ipso quod conceptus aliquis relatiuus sit, etsi subiectum respiciat, debeat illud respicere, ordinando illud ad terminum, & ratione ipsius termini: ergo nulla relatio, ex vi proprij conceptus relatiui, explicat vel dicit perfectionem & consequenter relationes diuinæ non addunt perfectionem relatiuam ad essentiam.

Respondet quidam recentior Thomista, quod licet perfectio absoluta respiciat subiectum perfectibile ratione sui, tamen perfectio relatiua respicit subiectum perfectibile in ordine ad aliud, vt patet (inquit) in potentijs & habitibus, quibus homo perficitur in ordine ad obiectum externum.

Sed contra: quamuis aliquid possit respicere subiectum perfectibile in ordine ad aliud, quando nimirum dicit solùm ordinem transcendentale ad illud, vt constat in exemplo adducto de potentijs & habitibus, non tamen quando est purus respectus, & respicit aliud sub ratione puri termini, vt contingit in proposito: Intantum enim aliquid est bonum & perfectum, inquantum est in actu existentiæ, vel ad illam ordinem dicit, vt docet S. Thomas supra quæst. 4. art. 5. & quæst. 5. art. 1. purus autem respectus ad terminum, non potest ab illo,

illo, vel ex ordine ad illud, habere exiſtentiam; quia illud quod tribuit exiſtentiam relationi, debet aliquam actiuitatem habere, vel ſaltem aliquam cauſalitatem erga illam exercere: Terminus autem relationis, cùm habeat ſolùm terminare, & rationem puri termini exerceat, omni actualitate caret, & nullam cauſalitatem erga illam exercet.

Ex hoc formari poteſt ſecunda ratio pro noſtra ſententia: Ratio enim bonitatis & perfectionis ſumitur ex ordine ad eſſe: Sed relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, non exprimunt ordinem ad eſſe, ſed ſolùm ratione eſſentiæ diuinæ, quam includunt: vnde S. Thomas quæſt. 2. de potentia art 2. ait quod *relatio inquantum eſt relatio, non habet quod ſit aliquid ſed ſolùm quod ſit ad aliquid*: Ergo relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, nullam dicunt perfectionem relatiuam, ſed gaudent ſolùm bonitate infinita diuinæ eſſentiæ, in eis tranſcendentaliter incluſæ.

Ex quo intelliges notabile diſcrimen quod inter relationes & attributa verſatur: cùm enim attributa reſpiciant eſſentiam ratione ſui, illamque perficiant in ſe, & non in ordine ad aliud quod habeat rationem puri termini, ei addunt perfectionem aliquam virtualiter & ratione diſtinctam: relationes verò ex propria ratione explicita, non reſpiciunt diuinam eſſentiam, ſed terminum illis correlatum, ſubindeque diuinæ eſſentiæ non addunt aliquam perfectionem virtualiter diſtinctam, ſed tantum purum reſpectum, à perfectione vel im-

perfectione abſtrahentem. Vnde Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 1. & 6. ait, *Bonitatem & magnitudinem perfectionis in diuinis, non relatiuè, ſed ad ſe dici.* Et in quæſtiunculis de Trinit. in principio docet tres perſonas, nec tres perſonas, nec tres magnos, nec tres bonos dici poſſe, *quia magnus & bonus ſubſtantialia nomina ſunt, & ad ſe dicuntur.* Ex quibus locis duplex poteſt deſumi argumentum in fauorem noſtræ ſententiæ. Primum eſt: Relationes ad eſſentiam nihil addunt abſolutum, ratione ab illis diſtinctum: Sed ex Auguſtino ratio perfectionis in Deo, non relatiuè, ſed abſolutè dicitur: Ergo relationes non addunt perfectionem ad eſſentiam, ratione ab illis diſtinctam. Secundum eſt, ſi bonitas realiter multiplicaretur in Perſonis Diuinis, illæ poſſent dici tres boni, non ſolum adiectiuè, ſed etiam ſubſtantiuè, quia ſignificatum tam materiale quam formale huius nominis bonus multiplicaretur: Sed ex Auguſtino relato tres perſonæ diuinæ non poſſunt dici tres boni, ſicut nec tres magni ſubſtantiuè: Ergo ſicut magnitudo non multiplicatur in Perſonis Diuinis, ita nec bonitas nec perfectio.

Addo quod idem Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 3. ita docet perfectionem in diuinis dici ad ſe, vt neget Patrem eſſe quid maius Filio, aut vtrumque ſimul eſſe quid maius Spiritu Sancto, & tres perſonas eſſe quid maius & perfectius, quam vnam tantum. Verba eius ſunt: *Clarum eſt, non ſolùm Patrem Filio non eſſe maiorem, ſed nec ambos ſimul aliquid maius eſſe, quam ſolum Spiritum Sanctum, nec quoslibet duos in eadem Trinitate maius eſſe*

*aliquid*

*aliquid quam vnum, nec omnes ſimul tres, maius aliquid eſſe, quam ſingulos.* At ſi quilibet illorum gauderet perfectione relatiua, diuerſa à perfectione relatiua alterius, ſe haberet reſpectu illius, vt excedens & exceſſum; cùm teſte Philoſopho, ſpecies ſint ſicut numeri, inter quos cum eſſentiali differentia æqualitas numerica intercedere nequit: Ergo hoc ipſo æquales eſſe non poſſent, nec ſumma Filij cum Patre in perfectione æqualitas ſubſiſtere, & multominus æqualitas Spiritus Sancti cum Patre & Filio, cum enim in Patre & Filio ſint duæ relationes, & in Spiritu Sancto vna tantum, plures eſſent perfectiones relatiuæ in Patre & Filio, quam in Spiritu Sancto. Item tres Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis eſſent quid maius & perfectius, ſaltem extenſiuè, quàm vna tantum: Ergo non ſunt admittendæ in Perſonis diuinis perfectiones relatiuæ, ſpecie inter ſe diuerſæ; ſicut ipſæ relationes in ratione relationis, ſpecie inter ſe differunt, cum reſpiciant terminos, in ratione termini & correlatiui, ſpecie inter ſe diuerſos.

Nec valet communis reſponſio Aduerſariorum, qui dicunt non ſequi illa inconuenientia ex ipſorum ſententia, quia etſi perfectio relatiua vnius perſonæ non ſit in alia formaliter, eſt tamen in illa eminenter, ratione eſſentiæ, & etiam aliquo modo formaliter per circuminſeſſionem, & reciprocam vnius in alia exiſtentiam. Non valet inquam: Tum quia ens ſummè perfectum, debet continere perfectiſſimo modo perfectionem ſimpliciter ſimplicem, de cuius conceptu imperfectio non eſt: modus autem continendi formaliter eminenter, per-

fectior est, quam modus continendi solum eminenter. Tum etiam, quia esto paternitas sit in Filio per circuminsessionem, non tamen perficit illum formaliter, alioquin illum patrem constitueret: Ergo vterque modus habendi perfectionem relatiuam paternitatis non est sufficiens vt in Filio saluetur ratio summè perfecti, & perfecta eius cum Patre æqualitas.

Obijciunt in primis aduersarij plura SS. Patrum testimonia, quibus asserunt mysterium Trinitatis, quod per relationes constituitur, dicere summam & infinitam perfectionem in Deo: Ex quo inferunt, relationes specialem afferre perfectionem in Deo. Verùm hæc illatio & consequèntia non valet: Mysterium enim Trinitatis infinitam perfectionem importat ex duplici capite, nempe ex essentia diuina, quæ ratione suæ infinitæ perfectionis & fœcunditatis, petit se communicare ad intra tribus personis; & ex parte relationum, non quod illæ perfectionem relatiuam addant essentiæ, sed quia petunt imbibere essentiam diuinam per modum transcendentis, à qua infinitam perfectionem recipiunt. Sicut ergo ex defectu possibilitatis creaturarum, infertur à posteriori, & per locum extrinsecum, destructio diuinæ omnipotentiæ; ita pariter SS. Patres, ex negatione processionum & relationum in Deo, rectè colligunt arguitiuè, & à posteriori, Deum non fore perfectum, si in eo non esset processio Verbi & amoris, & si per impossibile paternitate & filiatione careret. Ex quo facilè intelliges, quod quando Sanctus Thomas quæst. 8. de potentia art. 1. ad 1. ait;

*Dini-*

*Diuina essentia, quia comprehendit omnium generum perfectiones, nihil prohibet relationem in ea inueniri*, non intendit relationem specialem secum afferre perfectionem, virtualiter distinctam à perfectione essentiæ, sed tantum diuinam essentiam, ratione suæ infinitæ perfectionis, non excludere à se relationes, sed potius eas exigere, vt terminos suæ fœcunditatis, illamque non fore perfectam, si careret relationibus & personis, quibus se diffunderet, & infinitam suam perfectionem communicaret.

Obijciunt secundò: subsistentia Verbi, vt virtualiter ab essentia distincta, terminat naturam humanam, eamque infinitè amatur à Deo, & adorari debet adoratione latriæ: Ergo vt sic dicit perfectionem.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo consequens: Ergo vt sic dicit perfectionem relatiuam, & virtualiter distinctam à perfectione essentiæ nego: absolutam, & indistinctam à perfectione essentiæ, concedo. Non negamus ergo relationes diuinas, vt virtualiter ab essentia distinctas, dicere perfectionem, cum enim distinctio virtualis relationum ab essentia, non sit distinctio rationis per modum excludentis & exclusi, vt Paragrapho præcedenti ostendimus, relationes diuinæ, etiam vt virtualiter distinctæ ab essentia, illam implicitè includunt, subindeque infinitam eius perfectionem imbibunt, ratione cuius possunt ea omnia præstare quæ in obiectione recensentur.

Obijciunt tertiò: Relationes addunt essentiæ entitatem virtualiter distinctam: Ergo &

 per-

perfectionem. Consequentia videtur manifesta, quia bonitas & perfectio consequuntur entitatem.

Respondeo, dato antecedente, de quo infra dicemus, negando consequentiam, & ad probationem, distinguo Antecedens: Bonitas & perfectio consequuntur rationem entis, vt in actu existentem, vel dicentem ordinem ad existentiam, concedo Antecedens: sub præcisa ratione entitatis, nego Antecedens. Mathematica lia enim, prout subsunt abstractioni à materia sensibili & singulari, sunt vera entia realia, & tamen quia abstrahunt ab ordine ad existentiam, prout sic, non sunt bona, vt docet Diuus Thomas de verit. quæst. 21. art. 2. ad 4. Ita similiter, licet relationes diuinæ sint vera entia realia & increata, quia tamen, vt sunt puri respectus ad terminum, non exprimunt nec connotant ordinem ad esse, sed solum ratione essentiæ quam includunt, sub hac formalitate, nullam habent bonitatem aut perfectionem relatiuam, sed gaudent duntaxat existentia & bonitate absoluta essentiæ, in eis transcendentaliter inclusæ.

Dices, ratio boni & perfecti nihil est aliud, quam ratio entis, vt conueniens est & consona rei quæ bona & perfecta dicitur: Sed relationes diuinæ, vt sunt puri respectus ad terminum, sunt quid conueniens & consonum personis per illas constitutis, cum nihil possit esse rei magis consonum & conueniens, quam suum proprium constitutiuum & distinctiuum: Ergo relationes diuinæ, vt sunt puri respectus ad terminum, sunt bonæ & perfectæ.

Respondeo, concessa maiore, negando mino-

minorem, etſi enim relationes diuinæ reipſa ſint conſonæ & conuenientes perſonæ, quam conſtituunt, vt ſunt tamen puri reſpectus ad terminum, præſcindunt à ratione conuenientiæ & conſonantiæ cum illa; tum quia ſub tali formalitate & conceptu præſcindunt ab exiſtentia, & ab ordine ad illam, vt ſupra vidimus; intantum verò aliquid eſt conueniens, inquantum eſt in actu exiſtentiæ, vel dicit ordinem ad illam. Tum etiam, quia aliquid dicitur conueniens, ex ordine ad ſubiectum cui conſonum dicitur, ita vt in eo ſiſtat: relationes vero, vt ſunt puri reſpectus, non reſpiciunt ſubiectum in eo ſiſtendo, ſed duntaxat terminum & correlatiuum.

## §. IV.

### *Reſolutio quartæ difficultatis.*

Quarta difficultas eſt, an relationes diuinæ ſecum afferant exiſtentias relatiuas ſibi proprias, & virtualiter ab exiſtentia abſoluta eſſentiæ diſtinctas. Affirmant plerique ex Recentioribus, qui cùm exiſtentiam non diſtinguant ab entitate actuali, ex eo quod in Deo dentur tres entitates actuales relatiuæ, inferunt in illo quoque admittendas eſſe tres exiſtentias relatiuas. Oppoſitum docet D. Thomas varijs in locis, præſertim quæſt. 2. de potentia art. 6. vbi hæc ſcribit: *Non eſt concedendum quod aliquid abſolutum in diuinis multiplicetur, ſicut quidam dicunt quod in Diuinis eſt duplex eſſe, eſſentiale & perſonale, omne enim eſſe in Diuinis eſſentiale eſt, nec per-*

*sona est nisi per esse essentiæ*. Vnde sic licet arguere: Quæ absoluta sunt, non multiplicantur in Diuinis: Sed existentia relationis absoluta est: Ergo non multiplicatur in Personis Diuinis. Maior est certa, Minor verò constat ex dictis Paragrapho præcedenti; ibi enim ostendimus existentiam non conueniri relationi per ordinem ad terminum quem respicit, sed desumi à subiecto in quo recipitur subindeque relationes diuinas vt sunt puri respectus, non exprimere ordinem ad esse, sed solum ratione essentiæ quam includunt, & per cuius existentiam existunt. Quare superfluunt existentiæ relatiuæ, ad hoc vt reddant relationes existentes, imò implicare videntur, cùm repugnet eamdem rem habere duas vltimas actualitates, & duos vltimos terminos.

Addo quod, cùm duratio nihil aliud sit, quam continuatio rei in esse, non possunt dari in Personis Diuinis plures existentiæ, nisi etiam dentur plures durationes, & consequenter plures æternitates; quia æternitas nihil aliud est quam duratio rei omninò immutabilis: Si autem admittantur in personis Diuinis tres æternitates relatiuæ, Poterunt Personæ Diuinæ dici tres æterni, non solum adiectiuè & secundum quid, sed etiam substantiuè & simpliciter; quod est contra symbolum Athanasij dicentis, tres Personas Diuinas non esse tres æternos, sed vnum æternum; sicut nec tres increatos, aut tres immensos, sed vnum increatum & vnum immensum. Nec temeritate vacat aliquorum responsio, qui dicunt Athanasium negare solum in Diuinis tres æternos absolutè & simpliciter, non tamen cum addito,

ſo, ſcilicet in genere relatiuo. Cùm enim Athanaſius eiſdem verbis neget tres Deos & tres omnipotentes, quibus etiam negat tres æternos; ſi liceat illum interpretari de tribus æternis, non relatiuè, ſed abſolutè, licebit quoque eodem modo illum exponere tribus Dijs & tribus omnipotentibus; ſubindeque aſſerere tres Perſonas Diuinas poſſe dici tres Deos, aut tres omnipotentes, non abſolutè, ſed relatiuè.

Obijcies primò: De ratione productionis eſt cauſare vel producere exiſtentiam in re quæ producitur: Sed per actionem productiuam Filij, vel Spiritus Sancti, non producitur exiſtentia abſoluta eſſentiæ, quæ improducibilis eſt, ſicut ipſa eſſentia: Ergo producitur exiſtentia perſonalis & relatiua, virtualiter diſtincta ab exiſtentia abſoluta eſſentiæ.

Reſpondeo negando Maiorem, licet enim productio debeat ad exiſtentiam terminari, non tamen ſemper debet illam producere, ſed ſufficit quod illam communicet entitati productæ. Nam rem producere eſt illam exiſtentem conſtituere, quod cùm poſſit fieri, vel producendo exiſtentiam, vel exiſtentiam aliàs productam vel improductam communicando, non eſt de ratione productionis exiſtentiam producere. Vnde per actionem productiuam Filij vel Spiritus Sancti, non producitur exiſtentia, ſed duntaxat communicatur. Et certè principalius tendit productio ad terminum formalem, quam ad exiſtentiam rei, quæ non eſt terminus formalis, ſed conditio termini; & tamen diuina eſſentia, quæ modificata per relationem, eſt terminus formalis diuinarum proceſſionum, vt cap. 3. oſtendimus, non pro-

ducitur, ſed tantùm communicatur: Ergo licet terminetur ad exiſtentiam, non rectè colligitur eam debere produci.

Obijcies ſecundò: Exiſtentia nihil aliud eſt quam entitas actualis: Sed dantur in Deo tres entitates actuales, nimirum tres relationes, quæ ſunt entia in actu, & extra nihil: Ergo in Deo ſunt tres exiſtentiæ.

Reſpondeo primò, negando maiorem, exiſtentia enim non eſt ipſa entitas actualis, ſed potiùs ipſa actualitas, qua ſiſtitur extra cauſas, vnde exiſtentia dicitur quaſi extra cauſas ſiſtentia.

Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo minorem: Dantur in Deo tres entitates actuales, per diuerſam actualitatem, nego: Per eandem actualitatem, concedo. Sicut enim Perſonæ Diuinæ dicuntur tres ſapientes, & omnipotentes adiectiuè ab eadem ſapientia & omnipotentia; ita poſſunt dici tres entitates actuales, ſeu habentes actualitatem, ab eadem actualitate & exiſtentia in illis incluſa. Ex quo intelliges, quod licet in Diuinis dentur tres modi exiſtendi, vt ait Diuus Thomas quæſt. 9. de potentiâ art. 5. ad 25. non tamen tres exiſtentiæ; quia ad diuerſos modos exiſtendi, ſufficit quod exiſtentia eſſentialis & abſoluta, diuerſo modo conueniat Diuinis Perſonis, ſicut illis conuenit eſſentia, & quod in Patre ſit vt à ſe habita, in Filio vt communicata à Patre per generationem, & in Spiritu Sancto, vt ab vtroque per ſpirationem communicata.

Obijcies tertiò: Si exiſtentia Diuinarum Perſonarum, non eſſet relatiua, ſed abſoluta, ſeque-

sequeretur, quod Pater æternus esset ad se & non ad alium, quod est contra rationem relatiuorum.

Respondeo distinguendo Antecedens: Pater æternus esset ad se, quoad existentiam, concedo: Quoad quidditatem seu rationem relatiuam, nego.

Obijcies quarto: Existentia debet proportionari cum entitate cuius est existentia: Ergo existentia diuinarum relationum debet esse relatiua.

Respondeo existentiam debet proportionari cum entitate cuius est existentia, quoad rationem communem substantiæ & accidentis, ideoque entitatem substantialem non posse, per existentiam accidentalem existere, neque entitatem accidentalem, per existentiam substantialem, non autem quoad alias peculiares rationes; nam in homine corpus existit per existentiam animæ, quæ est spiritualis, sicut eius essentia.

## CAPVT V.

### *De Personis Diuinis in communi.*

PRiusquam de Personis Diuinis in particulari disseramus, de illis in communi agendum est, & difficultates aliquæ scholasticæ, quæ hic agitari solent, breuiter sunt discutiendæ.

## §. I.

*Personæ Diuinæ relationibus constituuntur.*

Colligitur in primis hæc veritas ex scriptura, in qua Personæ Diuinæ nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus Sancti exprimuntur, & ex Concilijs: Nam in Concilio Tolet. 11. in confessione fidei sic habetur: *In relatione Personarum numerus cernitur*. Et infra: *Hoc solo numerum insinuant, quod ad inuicem sunt*. Item in Florentino Bessarion Patriarcha in oratione pro vnione cap. 6. expresse docet Personas Diuinas per relationes constitui.

Ratio etiam id conuincit. Quod enim est vnicum Personæ Diuinæ distinctiuum, debet esse illius constitutiuum: Sed sola relatio Personas Diuinas distinguit: Ergo illas constituit. Maior patet ex communi doctrina Philosophorum, qui docent vnumquodque distingui ab alijs, per id per quod in suo esse constituitur, & per consequens idem esse distinctiuum & constitutiuum in rebus. Minor verò sic ostenditur: Ab eo solum oritur distinctio in Personis Diuinis, à quo oritur incommunicabilitas: Sed incommunicabilitas à sola relatione prouenit, cùm omnes formalitates, & perfectiones absolutæ, tribus Personis communes sint: Ergo & personalis distinctio.

Confirmatur: Multiplicatio & distinctio non potest oriri, nisi vel ex limitatione, vel oppositione: Atqui in Diuinis non potest oriri ex limitatione: Ergo oritur ex oppositione.

In

In Diuinis autem non poteſt eſſe alia oppoſitio, quam relatiua, quæ eſt omnium minima, & quæ extrema quæ opponuntur non excludit aut expellit, ſed potius ita infert & ponit, vt vno deſtructo, non poſſit aliud ſubſiſtere: Ergo Perſonæ Diuinæ non poſſunt inter ſe diſtingui & multiplicari, niſi per relationes. Vnde celebre eſt illud Boetij pronunciatum: *Subſtantia præbet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et illud Anſelmi: *Omnia in Diuinis ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio.*

Poteſt inſuper eadem veritas hoc diſcurſu ſuaderi: Perſonæ Diuinæ conſtituuntur per aliquid reale: Sed illud non poteſt eſſe aliquid abſolutum, quia omnia abſoluta ſunt communia tribus Perſonis: quod autem eſt commune tribus perſonis, non poteſt ſpecialem conſtituere Perſonam, diſcretum ab alia, cui eadem perfectio communis eſt: Ergo debet eſſe aliquid notionāle, quod eſt tantum duplex, nimirum origo & relatio: Atqui Diuinæ Perſonæ non conſtituuntur per origines actiuas vel paſſiuas: Ergo ſolùm per relationes. Minor ſubſumpta, in qua ſolùm poteſt eſſe difficultas, probatur primò ex principijs ſupra cap. 3. ſtantis; ibi enim oſtendimus originem in Deo, tam actiuam, quam paſſiuam, importare in recto aliquid abſolutum, & de connotato ſolùm & in obliquo dicere relationem, vt modificantem: Sed conſtitutiuum Diuinarum Perſonarum non poteſt eſſe aliquid abſolutum in recto, ſed reſpectiuum, cùm ſit incommunicabile, & diſtinguens realiter Perſonam, quod ſoli reſpectiuo poteſt competere: Ergo origo,

siue actiua, siue passiua, Personas Diuinas non constituit.

Secundò probatur eadem Minor ratione fundamentali desumpta ex D. Thoma qu. 8. de potentia art. 3. Prius est aliquid constitui in suo esse, quam operari: Ergo Pater priùs concipitur constitutus in esse personæ, quam generans Filium, & per consequens nequit per generationem in ratione personæ constitui. Idem constat de Filio, generatio enim passiua, non est forma dans esse formaliter, sed tantum vialiter, quatenus est via ad filiationem, formaliter in ratione personæ constituentem.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio ex eodem S. Doctore infra quæst. 40. art. 2. Constitutiuum rei debet significari vt manens in illa; non autem vt ab illa egrediens, vel in illam tendens: Sd origo actiua significatur vt egrediens à Persona; passiuam autem, vt in personam tendens: Ergo origo, inquantum talis non est forma constituens personam.

Vt variæ ac difficiles obiectiones quæ in hac materia fieri solent, faciliùs & clariùs enodentur, & doctrina tradita magis elucidetur, diligenter obseruandum est, relationem originis in Deo esse adeo eminentem & perfectam, vt ratione suæ perfectionis & eminentiæ, æquiualeat non solùm omnibus relationibus, sed etiam omnibus subsistentijs & personalitatibus creatis; ex quo fit quod ita exerceat munera relationis & personalitatis, & si in eo ratio personalitatis & relationis realiter distinguerentur. Cuius ratio est, quia relatio diuina non est accidens & inhærens subiecto, sicut relatio creata, sed est identificata cum

sub-

substantia diuina, atque ita ex vi propriæ lineæ, est quid substantiale & subsistens, Vnde Theologi in diuinis relationibus, v. g. in paternitate, duos conceptus, seu duo munia inadæquata distinguunt, scilicet formæ referentis, seu puri respectus ad terminum, & formæ hypostaticè subsistentis, & sub priori consideratione dicunt paternitatem, generationem, supponere, ac super illam fundari; sub alia verò generationem præcedere, & personam constituere. Hanc doctrinam perspicuè tradit D. Thomas varijs in locis, præsertim vero hìc quæst. 40. art. 4. vbi sic ait: *Proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter; vno modo vt est relatio, & sic secundùm intellectum præsupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiusmodi, fundatur super actum: alio modo secundùm quod est constitutiua personæ, & sic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.*

Eandem doctrinam sub alijs terminis tradit Capreolus in 1. distinct. 26. quæst. 1. vbi docet quod relatio in Diuinis consideratur dupliciter, scilicet vt forma indiuidualis, & quatenus est relatio; & sub prima ratione dicit dare incommunicabilitatem, & personas constituere; sub alia verò, personam constitutam, originemque supponere. Similiter Caietanus infra quæst. 40. art. 4. ait paternitatem in Diuinis posse considerari dupliciter, scilicet vt conceptam, & vt exercitam; & primo modo antecedere generationem, & Patris Personam constituere, ac exercere munus hypostaticæ formæ; secundo verò generationem subsequi,

& in

& in illa fundari, ac exercitium formæ relatiuè, ipsumque actum referendi habere. Ex qua doctrina præcipua soluentur argumenta contra nostram sententiam.

Objicitur ergo primò: Pater pro priori ad generationem supponitur constitutus in esse personæ, cùm persona sit, priusquam operetur: Sed Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, sed subsequitur ad illam, cùm generatio sit paternitatis fundamentum: Ergo Pater non constituitur in ratione personæ per paternitatem.

Confirmatur & vrgetur magis hæc ratio: quod subsequitur ad aliquid non constituens, sed supponens personam, non potest ipsum constituere in ratione personæ: Sed paternitas subsequitur ad generationem, quæ non constituit Personam Patris, sed constitutam supponit, cùm rei constitutio ad actionem supponatur: Ergo paternitas non constituit Patrem in ratione personæ, sed constitutum supponit.

Huic difficillimæ obiectioni respondeo concessa Maiori, distinguendo Minorem: Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, vt est relatio, concedo; vt est forma hypostatica, nego. Similiter ad confirmationem distinguo Minorem: Paternitas vt est relatio, seu vt exercens munus referendi, sequitur ad generationem, concedo Minorem: Vt forma hypostatica, & vt gerens munus subsistentiæ, nego Minorem.

Dices primò: Impossibile est concipere aliquam formam vniri vel communicari subiecto, nisi illi tribuat suum effectum formalem:

Sed

Sed effectus formalis relationis eſt actu referre: Ergo eo ipſo quod intelligitur vnita vel communicata ſubiecto, intelligitur vt actu referens, & per conſequens implicat quod paternitas pro priori ad generationem, intelligatur conſtituere Patrem in ratione perſonæ, niſi etiam pro illo priori intelligatur vt actu referens Patrem ad Filium.

Reſpondeo quod licet forma in re exiſtens, debeat in re omnem ſuum effectum formalem ſubiecto capaci præbere; ſi tamen ex illa plures effectus formales proueniunt, non eſt neceſſe vt omnes ſubiecto tribuat pro omni priori; vnde poteſt in aliquo priori intelligi vt tribuens vnum effectum formalem, abſque eo quod intelligatur vt tribuens alium. Conſtat hoc in anima rationali, quæ pro aliquo priori tribuit gradum corporeum, pro quo non præſtat gradum vegetandi, ſentiendi, & ratiocinandi. Quamuis ergo paternitas in diuinis habeat pro effectu vel quaſi effectu formali, referre Patrem ad Filium; & pro priori ad actum generationis intelligatur primæ Perſonæ conueniens; non oportet tamen quod pro illo priori, illam conſtituat actu relatam, ſed ſufficit quod pro ſigno poſteriori, ſecuto ad generationem, præbeat talem effectum.

Dices ſecundò, Conſtitutiuum rei debet illam diſtinguere ab alijs: Sed paternitas ſub conceptu formæ hypoſtaticæ, in ſigno antecedente generationem, non diſtinguit Patrem à Filio, cùm in illo priori filius adhuc non intelligatur: Ergo nec Patrem, in tali ſigno, in ratione Perſonæ conſtituit.

Reſpondeo negando Maiorem, licèt enim

con-

constitutiuum rei debeat esse distinctiuum illius ab alijs, non tamen necesse est, quod illam actu ab alijs distinguat. Sicut id quo Adā antequam essent alij homines constituebatur, actu illum ab alijs nō distinguebat, sed solùm distinctiuum illius erat. Vnde licet conceptus subsistentiæ, seu formæ hypostaticæ, actu non distinguat Patrem à Filio, in signo antecedenti generationem, in quo Filius nondum intelligitur; quia tamen potest illum à Filio distinguere, & essentialiter exigit connecti cum respectu ad terminum, quo Pater actu à Filio distinguitur, ideò per illum Pater in ratione personæ constituitur. Solutio est D. Thomæ qu. 8. de pot. art. 3. ad 7.

Dices tertiò: Ratio formæ hypostaticæ, & relationis in paternitate non distinguuntur virtualiter, sed sunt duæ tantùm formalitates & munia inadæquata illius: Ergo quidquid dicitur de vna debet etiam affirmari de alia; & per consequens, si paternitas, vt forma hypostatica, constituat personam, illam etiam constituet, vt est relatio.

Respondeo dato Antecedenti, negando consequentiam: Nam de secunda Trinitatis Persona, verum est dicere, quod est verbum creaturarum, & quod non est filius illarum, & tamen ratio verbi & ratio filij non distinguuntur virtualiter in ea. Diuinitas etiam mentibus beatorum vnitur vt species, non autem vt intellectio, vel natura; & tamen in probabiliori sententia, species, intellectio, & natura, sunt vna & eadem formalitas absque virtuali discrimine. Item in Verbo Diuino ratio termini vitalis & repræsentationis, non distin-

guuntur virtualiter, & tamen vniri poteſt mentibus beatorum, vt eſt repræſentatio actualiſſima, & non poteſt vniri ſub ratione termini vitalis intellectionis. Cur ergo ſimiliter affirmari non poterit de paternitate, vt eſt forma hypoſtatica, quod Patrem conſtituat, & id negari de illa; vt eſt relatio; quamuis conceptus formæ hypoſtaticæ & relationis identificentur in illa abſque diſtinctione virtuali?

Objicies ſecundò: Perſonæ Diuinæ conſtituuntur per origines: Ergo non conſtituuntur per relationes. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Primum rei diſtinctiuum eſt etiam eius conſtitutiuum: Sed generatio actiua priùs diſtinguit Patrem ab alijs Perſonis Diuinis, quam paternitas, cùm ſit illa prior, vtpote fundamentum illius: Ergo Patrem in eſſe perſonæ conſtituit.

Huic argumento ſolutio patet ex iam dictis, reſpondetur enim, quod licet diſtinctio præſtita Patri à generatione actiua ſit prior illa quam præbet paternitas vt referens, ſeu vt habet modum relationis exercitæ; non tamen eſt prior illa quam præſtat paternitas, vt habet rationem formæ hypoſtaticæ.

Dices, generatio paſſiua eſt prior filiatione, etiam vt habet rationem ſubſiſtentiæ & formæ hypoſtaticæ, cùm ſit veluti fieri illius: Ergo Filius per originem paſſiuam in ratione perſonæ conſtituitur.

Sed nego conſequentiam, licet enim generatio paſſiua filiationem præcedat prioritate à quo, ſe habet tamen vt aliquid viale & fluens, non verò vt aliquid fixum & permanens, quod ad rationem conſtitutiui requiritur, vt ex ſupra dictis patet. In-

Instabis, licet origo sub explicito conceptu fluxus, egressus, & viæ, non possit constituere personam Filij, quidni vt forma hypostatica, & sub conceptu subsistentis, quem implicitè includit, hoc ipso quod est diuina, eam poterit constituere? Sicut in nostra sententia, licèt filiatio, vt referens Filium ad Patrem, non possit constituere Filium in ratione personæ, bene tamen sub conceptu subsistentis & formæ hypostaticæ, quem implicitè importat.

Respondeo hoc inter relationes & origines discrimen intercedere, quod respicientia termini quam relatio explicat, non repugnat inhærentiæ, vel subsistentiæ, imò taliter relatio explicat respectum ad terminum, quod alterum illorum petit; inhærentiam relatio creata, & subsistentiam diuinam: Conceptus autem explicitus viæ, non petit permanentiam implicitam; vt constat in generatione creata, quæ quamuis inhæreat, non tamen permanenter inhæret, sed vialiter & transeunter: Idemque de diuina est dicendum, nimirum quod licèt reuera permanens sit, ex vi tamen conceptus quem explicat, non exposcit permanentiam, quam exigere deberet, vt secundùm conceptum implicitum subinduere posset rationem formæ hypostaticæ, & esse constitutiuum personæ.

Obijcies tertiò: Constitutiuum causatur à constituente, & ab eo dependet: sed Personæ Diuinæ à nullo possunt causari vel pendere: Ergo nec constitui.

Respondeo inter constitutum & constituens non requiri necessariò causalitatem & dependentiam realem, sed sufficere virtualem,

Nullum autem inconueniens eſt admittere in Diuinis cauſalitatem & dependentiam virtualem, vt conſtat in natura diuina, reſpectu attributorum, & in attributo immutabilitatis, reſpectu attributi æternitatis. Nam per cauſalitatem & dependentiam virtualem, non intelligunt Theologi cauſalitatem & dependentiam æquiualentem (vt exiſtimat Author Theologiæ mentis & cordis, ideoque illam, vt impræſcindibilem ab imperfectione à Diuinis reijcit) ſed id dicunt cauſari & pendere virtualiter ab alio, quod ita ad illud comparatur, quod ſi per impoſſibile ab aliquo cauſari, & pendere poſſet, à nullo alio quam ab illo cauſaretur, & penderet. In quo vt vmbra quidem imperfectionis, aut deffectus importatur.

## §. II.

### *Conſectaria præcedentis doctrinæ.*

Ex dictis colligitur primò contra Scotum, Perſonam Diuinam non ſignificare de formali ſolum negationem communicabilitatis; quia Perſona Diuina de formali ſignificat id per quod Perſonæ Diuinæ formaliter conſtituuntur: Sed Perſonæ Diuinæ non conſtituuntur formaliter per ſolam negationem communicabilitatis, ſed per aliquid reale & poſitiuum, nimirum per relationem, vt ſupra oſtenſum eſt: Ergo Perſona Diuina non ſignificat de formali ſolam negationem communicabilitatis, ſed aliquid reale & poſitiuum nempe diuinam relationem.

Dices

relatiuum, sed absolutum, petit pro forma significationem non relatiuam, sed absolutam formaliter.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Si formale significatum huius nominis esset relatiuum formaliter, seu diuina relatio quatenus exercet munus referendi, & vt formaliter est respectus ad terminum, hoc nomen *Persona Diuina* relatiuè diceretur, & consequenter sicut Pater dicitur & est Filij Pater, & è contra, ita etiam diceretur Pater Persona Filij: & Filius Persona Patris: Sed Pater Persona Filij non dicitur, & oppositum asserere, absurdum reputat Augustinus lib. 1. de Trinitate cap. 6. vbi ait: *Non placet vt dicamus Patrem Personam Filij*: Ergo significatum formale huius nominis *Persona Diuina*, non est relatiuum formaliter, sed ipsa Diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus formaliter est respectus ad terminum: sed quatenus est subsistens, & gerens vices formæ hypostaticæ. Vnde D. Thomas hic art. 4. ad 1. eyplicans pictum illud Augustini: *In Trinitate cùm dicimus Personam Patris, nihil aliud dicimus quam substantiam Patris: ad se quippe dicitur Persona, non ad Filium*: Dicit quod hoc nomen Persona, dicitur ad se non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis.

Ex quo intelliges, aliter significari diuinas relationes nomine Personæ Diuinæ, & aliter his tribus distinctis nominibus: *Pater*, *Filius*, *& Spiritus Sanctus*. Nam Persona Diuina significat formaliter, & explicitè relationes di-

uinas, ſub conceptu ſubſiſtentium incommunicabiliter; ſicut Perſona in communi ſignificat ſubſiſtens incommunicabiliter in qualibet natura intellectuali: implicitè verò & de materiali, ſignificat illas ſub conceptu relationum & prout exercent munus referendi ad terminum ſeu correlatiuum. E contra verò tria prædicta nomina ſignificant formaliter & explicitè relationes, ſub conceptu relationum, & quatenus ſunt reſpectus ad terminum; implicitè verò & de materiali ſub conceptu ſubſiſtentium eas important.

## §. III.

*Dantur in Deo ſecundum ſe conſiderato, & vt præintellecto relationibus & Perſonis, aliqua ſubſtantia abſoluta.*

Ita docet D. Thomas varijs in locis, præſertim qu. 9. de potentia art. 5. ad 13. his verbis: *Suppoſita diuinæ naturæ non ſunt principium ſubſiſtendi diuinæ eſſentiæ; ipſa enim diuina eſſentia eſt ſecundùm ſe ſubſiſtens.* Et 4. contra Gent. cap. 14. ait quod *in Deo ſunt plures res ſubſiſtentes, ſi relationes conſiderentur, & vna res ſubſiſtens, ſi conſideretur eſſentia.* Et in 3. diſtinct. 6. q. 2. art. 1. ad 2. aſſerit quod *in Deo ipſa eſſentia ſubſiſtens eſt, vnde ei ſecundùm ſe debetur eſſe, imò ipſa eſt ſuum eſſe ſubſiſtens.* Ex quo vltimo loco manifeſtum eſt, Sanctum Doctorem non vſurpare ſubſiſtentiam pro exiſtentia, vt aliqui interpretantur, cùm ex eo quod in Deo ipſa eſſentia diuina ſubſiſtens eſt, inferat, quod ei ſecundùm ſe debetur eſſe, imò

quod

& in illa fundari, ac exercitium formæ relatiuè, ipſumque actum referendi habere. Ex qua doctrina præcipua ſoluentur argumenta contra noſtram ſententiam.

Obijcitur ergo primò: Pater pro priori ad generationem ſupponitur conſtitutus in eſſe perſonæ, cùm perſona ſit, priuſquam operetur: Sed Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, ſed ſubſequitur ad illam, cùm generatio ſit paternitatis fundamentum: Ergo Pater non conſtituitur in ratione perſonæ per paternitatem.

Confirmatur & vrgetur magis hæc ratio: quod ſubſequitur ad aliquid non conſtituens, ſed ſupponens perſonam, non poteſt ipſum conſtituere in ratione perſonæ: Sed paternitas ſubſequitur ad generationem, quæ non conſtituit Perſonam Patris, ſed conſtitutam ſupponit, cùm rei conſtitutio ad actionem ſupponatur: Ergo paternitas non conſtituit Patrem in ratione perſonæ, ſed conſtitutum ſupponit.

Huic difficillimæ obiectioni reſpondeo conceſſa Maiori, diſtinguendo Minorem: Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, vt eſt relatio, concedo; vt eſt forma hypoſtatica, nego. Similiter ad confirmationem diſtinguo Minorem: Paternitas vt eſt relatio, ſeu vt exercens munus referendi, ſequitur ad generationem, concedo Minorem: Vt forma hypoſtatica, & vt gerens munus ſubſiſtentiæ, nego Minorem.

Dices primò: Impoſſibile eſt concipere aliquam formam vniri vel communicari ſubiecto, niſi illi tribuat ſuum effectum formalem: Sed

Sed effectus formalis relationis est actu referre: Ergo eo ipso quod intelligitur vnita vel communicata subiecto, intelligitur vt actu referens, & per consequens implicat quod paternitas pro priori ad generationem, intelligatur constituere Patrem in ratione personæ, nisi etiam pro illo priori intelligatur vt actu referens Patrem ad Filium.

Respondeo quod licet forma in re existens, debeat in re omnem suum effectum formalem subiecto capaci præbere; si tamen ex illa plures effectus formales proueniunt, non est necesse vt omnes subiecto tribuat pro omni priori; vnde potest in aliquo priori intelligi vt tribuens vnum effectum formalem, absque eo quod intelligatur vt tribuens alium. Constat hoc in anima rationali, quæ pro aliquo priori tribuit gradum corporeum, pro quo non præstat gradum vegetandi, sentiendi, & ratiocinandi. Quamuis ergo paternitas in diuinis habeat pro effectu vel quasi effectu formali, referre Patrem ad Filium; & pro priori ad actum generationis intelligatur primæ Personæ conueniens; non oportet tamen quod pro illo priori, illam constituat actu relatam, sed sufficit quod pro signo posteriori, secuto ad generationem, præbeat talem effectum.

Dices secundò, Constitutiuum rei debet illam distinguere ab alijs: Sed paternitas sub conceptu formæ hypostaticæ, in signo antecedente generationem, non distinguit Patrem à Filio, cùm in illo priori filius adhuc non intelligatur: Ergo nec Patrem, in tali signo, in ratione Personæ constituit.

Respondeo negando Maiorem, licèt enim

con-

constitutiuum rei debeat esse distinctiuum illius ab alijs, non tamen necesse est, quod illam actu ab alijs distinguat. Sicut id quo Adā antequam essent alij homines constituebatur, actu illum ab alijs nō distinguebat, sed solùm distinctiuum illius erat. Vnde licet conceptus subsistentiæ, seu formæ hypostaticæ, actu non distinguat Patrem à Filio, in signo antecedenti generationem, in quo Filius nondum intelligitur; quia tamen potest illum à Filio distinguere, & essentialiter exigit connecti cum respectu ad terminum, quo Pater actu à Filio distinguitur, ideò per illum Pater in ratione personæ constituitur. Solutio est D. Thomæ qu. 8. de pot. art. 3. ad 7.

Dices tertiò: Ratio formæ hypostaticæ, & relationis in paternitate non distinguuntur virtualiter, sed sunt duæ tantùm formalitates & munia inadæquata illius: Ergo quidquid dicitur de vna debet etiam affirmari de alia; & per consequens, si paternitas, vt forma hypostatica, constituat personam, illam etiam constituet, vt est relatio.

Respondeo dato Antecedenti, negando consequentiam: Nam de secunda Trinitatis Persona, verum est dicere, quod est verbum creaturarum, & quod non est filius illarum, & tamen ratio verbi & ratio filij non distinguuntur virtualiter in ea. Diuinitas etiam mentibus beatorum vnitur vt species, non autem vt intellectio, vel natura; & tamen in probabiliori sententia, species, intellectio, & natura, sunt vna & eadem formalitas absque virtuali discrimine. Item in Verbo Diuino ratio termini vitalis & repræsentationis, non distin-

guun-

guuntur virtualiter , & tamen vniri potest mentibus beatorum, vt est repræsentatio actualissima, & non potest vniri sub ratione termini vitalis intellectionis. Cur ergo similiter affirmari non poterit de paternitate,vt est forma hypostatica,quod Patrem constituat, & id negari de illa; vt est relatio; quamuis conceptus formæ hypostaticæ & relationis identificentur in illa absque distinctione virtuali?

Obijcies secundò: Personæ Diuinæ constituuntur per origines: Ergo non constituuntur per relationes. Consequentia patet, Antecedens probatur. Primum rei distinctiuum est etiam eius constitutiuum: Sed generatio actiua priùs distinguit Patrem ab alijs Personis Diuinis,quam paternitas,cùm sit illa prior, vtpote fundamentum illius: Ergo Patrem in esse personæ constituit.

Huic argumento solutio patet ex iam dictis, respondetur enim, quod licet distinctio præstita Patri à generatione actiua sit prior illa quam præbet paternitas vt referens, seu vt habet modum relationis exercitæ; non tamen est prior illa quam præstat paternitas, vt habet rationem formæ hypostaticæ.

Dices, generatio passiua est prior filiatione, etiam vt habet rationem subsistentiæ & formæ hypostaticæ, cùm sit veluti fieri illius: Ergo Filius per originem passiuam in ratione personæ constituitur.

Sed nego consequentiam, licet enim generatio passiua filiationem præcedat prioritate à quo, se habet tamen vt aliquid viale & fluens, non verò vt aliquid fixum & permanens, quod ad rationem constitutiui requiritur, vt ex supra dictis patet. In-

Instabis, licet origo sub explicito conceptu fluxus, egressus, & viæ, non possit constituere personam Filij, quidni vt forma hypostatica, & sub conceptu subsistentis, quem implicitè includit, hoc ipso quod est diuina, eam poterit constituere? Sicut in nostra sententia, licèt filiatio, vt referens Filium ad Patrem, non possit constituere Filium in ratione personæ, bene tamen sub conceptu subsistentis & formæ hypostaticæ, quem implicitè importat.

Respondeo hoc inter relationes & origines discrimen intercedere, quod respicientia termini quam relatio explicat, non repugnat inhærentiæ, vel subsistentiæ, imò taliter relatio explicat respectum ad terminum, quod alterum illorum petit; inhærentiam relatio creata, & subsistentiam diuinam: Conceptus autem explicitus viæ, non petit permanentiam implicitam; vt constat in generatione creata, quæ quamuis inhæreat, non tamen permanenter inhæret, sed vialiter & transeunter: Idemque de diuina est dicendum, nimirum quod licèt reuera permanens sit, ex vi tamen conceptus quem explicat, non exposcit permanentiam, quam exigere deberet, vt secundùm conceptum implicitum subinduere posset rationem formæ hypostaticæ, & esse constitutiuum personæ.

Obijcies tertiò: Constitutiuum causatur à constituente, & ab eo dependet: sed Personæ Diuinæ à nullo possunt causari vel pendere: Ergo nec constitui.

Respondeo inter constitutum & constituens non requiri necessariò causalitatem & dependentiam realem, sed sufficere virtualem,

Nul-

Nullum autem inconueniens eſt admittere in Diuinis cauſalitatem & dependentiam virtualem, vt conſtat in natura diuina, reſpectu attributorum, & in attributo immutabilitatis, reſpectu attributi æternitatis. Nam per cauſalitatem & dependentiam virtualem, non intelligunt Theologi cauſalitatem & dependentiam æquiualentem (vt exiſtimat Author Theologiæ mentis & cordis, ideoque illam, vt impræſcindibilem ab imperfectione à Diuinis reijcit) ſed id dicunt cauſari & pendere virtualiter ab alio, quod ita ad illud comparatur, quod ſi per impoſſibile ab aliquo cauſari, & pendere poſſet, à nullo alio quam ab illo cauſaretur, & penderet. In quo vt vmbra quidem imperfectionis, aut deffectus importatur.

## §. II.

### *Conſectaria præcedentis doctrinæ.*

Ex dictis colligitur primò contra Scotum, Perſonam Diuinam non ſignificare de formali ſolum negationem communicabilitatis; quia Perſona Diuina de formali ſignificat id per quod Perſonæ Diuinæ formaliter conſtituuntur: Sed Perſonæ Diuinæ non conſtituuntur formaliter per ſolam negationem communicabilitatis, ſed per aliquid reale & poſitiuum, nimirum per relationem, vt ſupra oſtenſum eſt: Ergo Perſona Diuina non ſignificat de formali ſolam negationem communicabilitatis, ſed aliquid reale & poſitiuum nempe diuinam relationem.

Dices cùm Scoto: Persona est rationalis naturæ incommunicabilis substantia: Sed ly *incommunicabilis*, solam negationem communicabilitatis significat: Ergo Persona in communi, & consequenter Persona Diuina, dicit pro formali solam negationem communicabilitatis.

Respondeo negando minorem: Sicut enim quando dicitur quod Angelus est immaterialis,& equus irrationalis, ly *immateriale*, *& irrationale*, non solam negationem, sed aliquid positiuum de formali significant, etsi negationem circumlocutiuè vel à posteriori explicent:Ita etiam quando dicitur quod persona est naturæ rationalis incommunicabilis substantia,ly *incommunicabilis*,solam negationem non significat, sed aliquid positiuum fundans negationem communicabilitatis.

Instabis: In persona Diuina nihil potest assignari positiuum, in quo negatio communicabilitatis fundetur: Ergo solam negationem de formali significat. Consequentia patet, Antecedens probatur. Si in Persona Diuina aliquid positiuum daretur, in quo fundaretur illa negatio, maximè relatio: Sed hæc non potest fundare negationem communicabilitatis: Ergo &c. Minor probatur: Paternitas v.g. vel fundat negationem communicabilitatis ex ratione relationis vt sic, vel ex conceptu talis relationis? non primum, aliàs etiam relatio spiratoris incommunicabilis esset: nec secundum, nam Paternitas ex conceptu Paternitatis, solùm importat ordinem originis eius à quo est alius, in quo nulla ratio incommunicabilitatis importatur: Ergo diuina relatio

non potest esse fundamentum negationis communicabilitatis.

Respondeo negando Antecedens, ad cuius probationem, nego Minorem: Ad probationem illius, nego etiam Minorem pro secunda parte: Nam eo ipso quod Paternitas in Deo sit relatio originis per actionem intellectus, habet taliter conuenire vni personæ, quod nulli alteri competere possit, ac proinde fundat negationem communicabilitatis: Relatio autem Spiratoris, quia fundatur in origine Spiritus Sancti, qui est terminus mutui amoris, petit esse duabus Personis communis, & consequenter negationem communicabilitatis fundare non potest.

Colligitur secundò, Personam Diuinam non significare de formali relationem, vt formaliter est respectus ad terminum, sed quatenus est substantialiter subsistens, & gerit vices formæ hypostaticæ. Ita D. Thomas hìc qu. 29. art. 4. vbi ait: *Persona Diuina significat relationem in recto, & essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis.*

Ratio etiam id suadet: Nam vt docet idem S. Doctor quæst. 9. de potentia art. 4. ad 13. Persona Diuina secundùm nomen non refertur ad aliud, ac proinde non est nomen formaliter relatiuum, sed absolutum: Ergo illius significatum formale non est relatiuum formaliter; nec per consequens diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus est formaliter respectus ad terminũ. Consequentia est euidens: Nomen enim per significationem formaliter constituitur, & consequens nomen non

re-

relatiuum, sed absolutum, petit pro forma significationem non relatiuam, sed absolutam formaliter.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Si formale significatum huius nominis esset relatiuum formaliter, seu diuina relatio quatenus exercet munus referendi, & vt formaliter est respectus ad terminum, hoc nomen *Persona Diuina* relatiuè diceretur, & consequenter sicut Pater dicitur & est Filij Pater, & è contra, ita etiam diceretur Pater Persona Filij: & Filius Persona Patris: Sed Pater Persona Filij non dicitur, & oppositum asserere, absurdum reputat Augustinus lib. 1. de Trinitate cap. 6. vbi ait: *Non placet vt dicamus Patrem Personam Filij*: Ergo significatum formale huius nominis *Persona Diuina*, non est relatiuum formaliter, sed ipsa Diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus formaliter est respectus ad terminum: sed quatenus est subsistens, & gerens vices formæ hypostaticæ. Vnde D. Thomas hìc art. 4. ad 1. eyplicans pictum illud Augustini: *In Trinitate cùm dicimus Personam Patris, nihil aliud dicimus quam substantiam Patris: ad se quippe dicitur Persona, non ad Filium*: Dicit quod hoc nomen Persona, dicitur ad se non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis.

Ex quo intelliges, aliter significari diuinas relationes nomine Personæ Diuinæ, & aliter his tribus distinctis nominibus: *Pater*, *Filius*, *& Spiritus Sanctus*. Nam Persona Diuina significat formaliter, & explicitè relationes di-

uinas, sub conceptu subsistentium incommunicabiliter; sicut Persona in communi significat subsistens incommunicabiliter in qualibet natura intellectuali: implicitè verò & de materiali, significat illas sub conceptu relationum & prout exercent munus referendi ad terminum seu correlatiuum. E contra verò tria prædicta nomina significant formaliter & explicitè relationes, sub conceptu relationum, & quatenus sunt respectus ad terminum; implicitè verò & de materiali sub conceptu subsistentium eas important.

## §. III.

*Dantur in Deo secundum se considerato, & vt præintellecto relationibus & Personis, aliqua substantia absoluta.*

Ita docet D. Thomas varijs in locis, præsertim qu. 9. de potentia art. 5. ad 13. his verbis: *Supposita diuinæ naturæ non sunt principium subsistendi diuinæ essentiæ; ipsa enim diuina essentia est secundùm se subsistens.* Et 4. contra Gent. cap. 14. ait quod *in Deo sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur, & vna res subsistens, si consideretur essentia.* Et in 3. distinct. 6. q. 2. art. 1. ad 2. asserit quod *in Deo ipsa essentia subsistens est, vnde ei secundùm se debetur esse, imò ipsa est suum esse subsistens.* Ex quo vltimo loco manifestum est, Sanctum Doctorem non vsurpare subsistentiam pro existentia, vt aliqui interpretantur, cùm ex eo quod in Deo ipsa essentia diuina subsistens est, inferat, quod ei secundùm se debetur esse, imò

quod ipsa est suum esse; qui discursus esset omnino nugatorius, si per ly *subsistens*, intelligeret existens: Nam idem esset ac si diceretur, quod ex eo quod in Deo ipsa essentia esset existens, ei deberetur existentia.

Ratio etiam huic sententiæ fauet: Deus enim, vt præintelligitur Personis, est subsistens: Sed non subsistentia personali & relatiua: Ergo subsistentia essentiali & absoluta. Minor constat, cùm enim subsistentia personalis & relatiua constituat personam, si Deus in illo priori esset subsistens subsistentia relatiua & personali, esset Persona, & sic darentur quatuor personæ in Deo, quod est contra fidem, & expressam definitionem Concilij Lateranensis, negantis in Deo Personarum quaternitatem. Maior autem, in qua solum potest esse difficultas, probatur primò: Deus, vt præintelligitur Personis, creat, & operatur res ad extra, aliàs non essent indiuisa opera Trinitatis ad extra. Est etiam in illo priori intelligens, & volens: Ergo in illo priori est subsistens, cùm actiones sint subsistentium, *& nihil possit operari, nisi quod per se subsistit*, vt ait S. Thomas infra q. 75. art. 2.

Secundò probatur eadem Maior: subsistere dicit maximam perfectionem, dicit enim modum essendi perfectissimum: Ergo non debet denegari Deo, secundum se considerato, & vt præintellecto relationibus, & personis. Consequentia patet; tum quia omnis perfectio imaginabilis debet reperiri in diuina essentia. Tum etiam, quia relationes nullam addunt perfectionem ad diuinam essentiam, sed potiùs totam perfectionem quam habent, ab illa accipiunt,

cipiunt, vt capite præcedenti oſtendimus.

Tertiò eadem maior oſtenditur: Diuina eſſentia intra ſuam lineam eſt infinita: Ergo & ſubſiſtens. Probatur conſequentia: Ideò natura creata intra propriam lineam non ſubſiſtit, ſed ratione ſui ſuppoſiti, quia finita eſt, & ſic dependet ab illo vt ſuſtentante: Ergo ſi natura diuina intra propriam lineam ſit infinitè perfecta, erit ſubſiſtens intra propriam lineam.

Quartò eadem maior ſuadetur ratione deſumpta ex tractatu de incarnatione: Nam vt docet S.Thom.3.p.q.3.art.3.abſtractis per intellectũ perſonalitatibus, poteſt Deus aſſumere naturam creatam: Ergo Deus, vt præintelligitur Perſonis, eſt ſubſiſtens. Conſequentia patet, ſi enim in illo priori non eſſet ſubſiſtens; non poſſet ſupplere vices ſubſiſtentiæ creatæ, & reddere naturam creatam ſubſiſtentem, implicat enim illam reddi ſubſiſtentem, niſi per ſubſiſtentiam propriam vel alienam: Ergo non poſſet illam aſſumere; in hoc enim conſiſtit aſſumptio, quod Deus terminet naturam alienam, & ſuppleat vices ſubſiſtentiæ creatæ.

Alia ratione po eſt noſtra aſſertio ſuaderi: nam per ſubſiſtentiam abſolutam, quam dicimus conuenire naturæ diuinæ ſecundum ſe, nihil aliud intelligimus quam perſeitatem excludentem dependentiam ab alio vt ſuſtentate: Sed natura diuina ſecundum ſe, & vt præintelligitur relationibus & perſonis, gaudet tali perſeitate & independentia; cùm non dependeat à relationibus in exiſtendo, ſed potiùs relationes per eius exiſtentiam exiſtant vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo natura di-

uina secundùm se, & vt præintelligitur relationibus & personis, gaudet subsistentia absoluta.

Dices rationem subsistentiæ, non saluari in tali perseitate & independentia, sed solùm in perseitate excludente communicabilitatem alteri vt supposito; vnde cùm hæc perseitas, pro priori ad relationes, nón competat naturæ diuinæ, quia communicabilis est tribus personis, pro illo priori non potest dici subsistens.

Sed contra: D. Thomas hic qu. 29. art. 2. sic ait: *Substantia secundùm quod per se existit & non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt*: Ergo censet rationem subsistentiæ in perseitate existendi consistere. Vnde anima rationalis separata à corpore; non alia ratione dicitur subsistere, nisi quia sic separata, perseitate independentiæ gaudet, etsi communicabilis sit.

Confirmatur: subsistentia creata duo præstat naturæ quam terminat: primum, quod existat per se perseitate independentiæ: Secundum, quod per se existat perseitate incommunicabilitatis: Atqui diuinæ relationes, quia dant secundam perseitatem, dicuntur & sunt reuera subsistentiæ: Ergo si formalitas absoluta tribuat diuinæ essentiæ primam, erit reuera subsistentia, & nomine subsistētiæ absolutæ gaudebit: præsertim cùm talis formalitas, non solùm tribuat diuinæ naturæ existentiæ perseitatem, sed etiam rationem principij *quod* respectu intellectionis, volitionis, creationis, conseruationis, & aliarum operationum, quæ conueniunt Deo secundùm se, & vt præ-

in-

intelligitur relationibus & perſonis: Si enim pro tali priori natura diuina non eſſet ſubſiſtens ſubſiſtentia aliqua abſoluta, non poſſet eſſe niſi principium *quo* talium operationum, cùm actiones non ſint niſi ſubſiſtentium.

Obijcies primò: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, eſſet perſona, cùm perſona nihil aliud ſit, quàm ſubſiſtens in natura intellectuali: Sed hoc dici nequit, aliàs daretur in Deo Perſonarum quaternitas, quod in Concilio Lateranenſi damnatum fuit: Ergo nec illud.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, ſubſiſtentia perſonali & incommunicabili, eſſet perſona, concedo Maiorem: Si ſubſiſteret ſubſiſtentia abſoluta & incommunicabili, nego Maiorem. De ratione enim perſonæ eſt, quod ſit ſubſiſtens in natura intellectuali incommunicabiliter.

Dices ſaltem erit ſemiperſona, quia habebit vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, nimirum ſubſiſtentiam, ſeu perſeitatem in exiſtendo. Sed nego ſequelam: Sicut enim ex eo quod equus participet rationem ſormalis, quæ eſt vnum ex prædicatis eſſentialibus hominis, non poteſt dici ſemihomo, ita pariter licet Deus pro priori ad relationes gaudeat ſubſiſtentia, quæ eſt vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, non tamen poteſt dici ſemiperſona. Ratio eſt, quia eſſentiæ rerum conſiſtunt in indiuiſibili, & ſe habent ſicut numeri, qui ex additione vel detractione vnitatis mutant ſpeciem. Vnde ſublata differentia eſſentiali & ſpecifica, ſtatim ſoluitur ſpecies,

uina secundùm se, & vt præ
tionibus & personis, gaude
luta.

Dices rationem subsistent
tali perseitate & independ
in perseitate excludente com
alteri vt supposito; vnde cùm
pro priori ad relationes, non c
diuinæ, quia communicabili
nis, pro illo priori non potest

Sed contra: D. Thomas hic
ait: *Substantia secundùm quo
non in alio, vocatur subsisten
sistere dicimus, quæ non in al
stunt*: Ergo censet rationem
perseitate existendi consiste
rationalis separata à corpore,
dicitur subsistere, nisi quia
tate independentiæ gaudet,
lis sit.

Confirmatur: subsistentia
stat naturæ quam terminat:
stat per se perseitate indep
dum, quod per se existat pe
nicabilitatis: Atqui diuinæ
dant secundam perseitatem,
reuera subsistentiæ: Ergo
luta tribuat diuinæ essenti
uera subsistentia, & nomine
tæ gaudebit: præsertim cùm
non solùm tribuat diuinæ
perseitatem, sed etiam
*quod* respectu intellectionis,
nis, conseruationis, & alia
quæ conueniunt Deo secund

oriri niſi à relationibus.

olligitur, duo eſſe præcipua mu-
æ abſolutæ, nimirum conſtituere
nam per ſe exiſtentem, & inde-
alio vt ſuſtentante, & reddere
præintellectum relationibus, &
cipium quod creationis, conſer-
aliarum operationum ad extra,
ſunt, & communes toti Trinita-
conueniunt ſecundùm ſe conſide-
Perſonis præintelligitur. Licèt
præintellecta perſonis, ſit ſubſi-
ipium quòd operationum ad ex-
it tamen eſſe principium gene-
d intra, quia ad hoc requiritur
ſtens incommunicabiliter, ſeu
atiua; cùm inter generans & ge-
eſſe realis diſtinctio, quæ non
per relationes, vt magis conſta-
Paragrapho ſequenti.

## §. IV.

*ntiam abſolutam, & commu-*
*itur in Deo tres ſubſiſtentiæ*
*atiuæ & perſonales.*

x varijs Conciliorum & San-
n teſtimonijs: Dicitur enim
o Generali actione 11. *San-*
*r numerabilis facta eſt perſona-*
*s.* Athanaſius ſerm. de Deipa-
*m Deum in tribus ſubſiſtentijs*
*n quibus vna ſit ſubſtantia.* Cy-
rinus dial. de Trinit. lib. 3. *Om-*

relatiuum, sed absolutum, petit pro forma significationem non relatiuam, sed absolutam formaliter.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Si formale significatum huius nominis esset relatiuum formaliter, seu diuina relatio quatenus exercet munus referendi, & vt formaliter est respectus ad terminum, hoc nomen *Persona Diuina* relatiuè diceretur, & consequenter sicut Pater dicitur & est Filij Pater, & è contra, ita etiam diceretur Pater Persona Filij: & Filius Persona Patris: Sed Pater Persona Filij non dicitur, & oppositum asserere, absurdum reputat Augustinus lib. 1. de Trinitate cap. 6. vbi ait: *Non placet vt dicamus Patrem Personam Filij*: Ergo significatum formale huius nominis *Persona Diuina*, non est relatiuum formaliter, sed ipsa Diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus formaliter est respectus ad terminum: sed quatenus est subsistens, & gerens vices formæ hypostaticæ. Vnde D. Thomas hìc art. 4. ad 1. eyplicans dictum illud Augustini: *In Trinitate cùm dicimus Personam Patris, nihil aliud dicimus quam substantiam Patris: ad se quippe dicitur Persona, non ad Filium*: Dicit quod hoc nomen Persona, dicitur ad se non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis.

Ex quo intelliges, aliter significari diuinas relationes nomine Personæ Diuinæ, & aliter his tribus distinctis nominibus: *Pater*, *Filius*, *& Spiritus Sanctus*. Nam Persona Diuina significat formaliter, & explicitè relationes di-

uinas, sub conceptu subsistentium incommunicabiliter; sicut Persona in communi significat subsistens incommunicabiliter in qualibet natura intellectuali: implicitè verò & de materiali, significat illas sub conceptu relationum & prout exercent munus referendi ad terminum seu correlatiuum. E contra verò tria prædicta nomina significant formaliter & explicitè relationes, sub conceptu relationum, & quatenus sunt respectus ad terminum; implicitè verò & de materiali sub conceptu subsistentium eas important.

## §. III.

*Dantur in Deo secundum se considerato, & vt præintellecto relationibus & Personis, aliqua substantia absoluta.*

Ita docet D. Thomas varijs in locis, præsertim qu. 9. de potentia art. 5. ad 13. his verbis: *Supposita diuinæ naturæ non sunt principium subsistendi diuinæ essentiæ; ipsa enim diuina essentia est secundùm se subsistens*. Et 4. contra Gent. cap. 14. ait quod *in Deo sunt plures res subsistentes, si relationes considerentur, & vna res subsistens, si consideretur essentia*. Et in 3. distinct. 6. q. 2. art. 1. ad 2. asserit quod *in Deo ipsa essentia subsistens est, vnde ei secundum se debetur esse, imò ipsa est suum esse subsistens*. Ex quo vltimo loco manifestum est, Sanctum Doctorem non vsurpare subsistentiam pro existentia, vt aliqui interpretantur, cùm ex eo quod in Deo ipsa essentia diuina subsistens est, inferat, quod ei secundùm se debetur esse, imò

quod

quod ipsa est suum esse; qui discursus esset omnino nugatorius, si per ly *subsistens*, intelligeret existens: Nam idem esset ac si diceretur, quod ex eo quod in Deo ipsa essentia esset existens, ei deberetur existentia.

Ratio etiam huic sententiæ fauet: Deus enim, vt præintelligitur Personis, est subsistens: Sed non subsistentia personali & relatiua: Ergo subsistentia essentiali & absoluta. Minor constat, cùm enim subsistentia personalis & relatiua constituat personam, si Deus in illo priori esset subsistens subsistentia relatiua & personali, esset Persona, & sic darentur quatuor personæ in Deo, quod est contra fidem, & expressam definitionem Concilij Lateranensis, negantis in Deo Personarum quaternitatem. Maior autem, in qua solum potest esse difficultas, probatur primò: Deus, vt præintelligitur Personis, creat, & operatur res ad extra, aliàs non essent indiuisa opera Trinitatis ad extra. Est etiam in illo priori intelligens, & volens: Ergo in illo priori est subsistens, cùm actiones sint subsistentium, *& nihil possit operari, nisi quod per se subsistit*, vt ait S. Thomas infra q. 75. art. 2.

Secundò probatur eadem Maior: subsistere dicit maximam perfectionem, dicit enim modum essendi perfectissimum: Ergo non debet denegari Deo, secundum se considerato, & vt præintellecto relationibus, & personis. Consequentia patet; tum quia omnis perfectio imaginabilis debet reperiri in diuina essentia. Tum etiam, quia relationes nullam addunt perfectionem ad diuinam essentiam, sed potiùs totam perfectionem quam habent, ab illa accipiunt,

cipiunt, vt capite præcedenti oſtendimus.

Tertiò eadem maior oſtenditur: Diuina eſſentia intra ſuam lineam eſt infinita: Ergo & ſubſiſtens. Probatur conſequentia: Ideò natura creata intra propriam lineam non ſubſiſtit, ſed ratione ſui ſuppoſiti, quia finita eſt, & ſic dependet ab illo vt ſuſtentante: Ergo ſi natura diuina intra propriam lineam ſit infinitè perfecta, erit ſubſiſtens intra propriam lineam.

Quartò eadem maior ſuadetur ratione deſumpta ex tractatu de incarnatione: Nam vt docet S. Thom. 3. p. q. 3. art. 3. abſtractis per intellectũ perſonalitatibus, poteſt Deus aſſumere naturam creatam: Ergo Deus, vt præintelligitur Perſonis, eſt ſubſiſtens. Conſequentia patet, ſi enim in illo priori non eſſet ſubſiſtens; non poſſet ſupplere vices ſubſiſtentiæ creatæ, & reddere naturam creatam ſubſiſtentem, implicat enim illam reddi ſubſiſtentem, niſi per ſubſiſtentiam propriam vel alienam: Ergo non poſſet illam aſſumere; in hoc enim conſiſtit aſſumptio, quod Deus terminet naturam alienam, & ſuppleat vices ſubſiſtentiæ creatæ.

Alia ratione po eſt noſtra aſſertio ſuaderi: nam per ſubſiſtentiam abſolutam, quam dicimus conuenire naturæ diuinæ ſecundum ſe, nihil aliud intelligimus quam perſeitatem excludentem dependentiam ab alio vt ſuſtentante: Sed natura diuina ſecundum ſe, & vt præintelligitur relationibus & perſonis, gaudet tali perſeitate & independentia; cùm non dependeat à relationibus in exiſtendo, ſed potiùs relationes per eius exiſtentiam exiſtant vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo natura di-

uina secundùm se, & vt præintelligitur relationibus & personis, gaudet subsistentia absoluta.

Dices rationem subsistentiæ, non saluari in tali perseitate & independentia, sed solùm in perseitate excludente communicabilitatem alteri vt supposito; vnde cùm hæc perseitas, pro priori ad relationes, nòn competat naturæ diuinæ, quia communicabilis est tribus personis, pro illo priori non potest dici subsistens.

Sed contra: D. Thomas hic qu.29. art.2. sic ait: *Substantia secundùm quod per se existit & non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt*: Ergo censet rationem subsistentiæ in perseitate existendi consistere. Vnde anima rationalis separata à corpore; non alia ratione dicitur subsistere, nisi quia sic separata, perseitate independentiæ gaudet, etsi communicabilis sit.

Confirmatur: subsistentia creata duo præstat naturæ quam terminat: primum, quod existat per se perseitate independentiæ: Secundum, quod per se existat perseitate incommunicabilitatis: Atqui diuinæ relationes, quia dant secundam perseitatem, dicuntur & sunt reuera subsistentiæ: Ergo si formalitas absoluta tribuat diuinæ essentiæ primam, erit reuera subsistentia, & nomine subsistētiæ absolutæ gaudebit: præsertim cùm talis formalitas, non solùm tribuat diuinæ naturæ existentiæ perseitatem, sed etiam rationem principij *quod* respectu intellectionis, volitionis, creationis, conseruationis, & aliarum operationum, quæ conueniunt Deo secundùm se, & vt præ-

in-

intelligitur relationibus & perſonis: Si enim pro tali priori natura diuina non eſſet ſubſiſtens ſubſiſtentia aliqua abſoluta, non poſſet eſſe niſi principium *quo* talium operationum, cùm actiones non ſint niſi ſubſiſtentium.

Obijcies primò: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, eſſet perſona, cùm perſona nihil aliud ſit, quàm ſubſiſtens in natura intellectuali: Sed hoc dici nequit, aliàs daretur in Deo Perſonarum quaternitas, quod in Concilio Lateranenſi damnatum fuit: Ergo nec illud.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, ſubſiſtentia perſonali & incommunicabili, eſſet perſona, concedo Maiorem. Si ſubſiſteret ſubſiſtentia abſoluta & incommunicabili, nego Maiorem. De ratione enim perſonæ eſt, quod ſit ſubſiſtens in natura intellectuali incommunicabiliter.

Dices ſaltem erit ſemiperſona, quia habebit vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, nimirum ſubſiſtentiam, ſeu perſeitatem in exiſtendo. Sed nego ſequelam: Sicut enim ex eo quod equus participet rationem ſormalis, quæ eſt vnum ex prædicatis eſſentialibus hominis, non poteſt dici ſemihomo, ita pariter licet Deus pro priori ad relationes gaudeat ſubſiſtentia, quæ eſt vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, non tamen poteſt dici ſemiperſona. Ratio eſt, quia eſſentiæ rerum conſiſtunt in indiuiſibili, & ſe habent ſicut numeri, qui ex additione vel detractione vnitatis mutant ſpeciem. Vnde ſublata differentia eſſentiali & ſpecifica, ſtatim ſoluitur ſpecies;

quamuis vnum ex prædicatis essentialibus remaneat.

Obijcies secundò. Natura diuina pro priori ad relationes, petit in tribus personis existere: Ergo pro illo priori non existit independenter ab alio vt sustentante, & per consequens non subsistit subsistentia absoluta.

Respondeo concesso Antecedenti, negando consequentiam; nàm licet natura diuina petat esse in tribus Personis, ratione suæ infinitæ fęcunditatis, non tamen exigit esse in illis, ratione indigentiæ, & vt per se existat, cùm hoc habeat ratione sui; vnde est in tribus Personis, præcisè vt terminantibus, non verò vt sustentantibus. Nec obstat quod diuina essentia non possit existere sine relationibus, nam nec omnipotentia Dei sine possibilitate creaturarum, nec intellectio diuina sine verbo potest existere, & tamen nec creaturarum possibilitas requiritur ex indigentia, sed ex fœcunditate omnipotentiæ, nec verbi productio ex indigentia, sed ex fœcunditate diuinæ intellectionis.

Obijcies tertiò: In creatis personalitas reddit naturam independentem ab alio vt sustentante, & incommunicabilem alteri vt supposito: Ergo pariter in Deo personalitates seu subsistentiæ relatiuæ vtrumque præstant, subindeque frustra ponitur subsistentia absoluta. Sed nego consequentiam & paritatem: nam in natura creata potest ab eadem forma præstari quod perfectionis est, nempe independentia à sustentante, & quod est incommunicabilitatis: In Deo autem quod est perfectionis non potest præstari nisi ab essentia, & incommunicabilitas

tas non poteſt oriri niſi à relationibus.

Ex dictis colligitur, duo eſſe præcipua munia ſubſiſtentiæ abſolutæ, nimirum conſtituere naturam diuinam per ſe exiſtentem, & independentem ab alio vt ſuſtentante, & reddere Deum, vt præintellectum relationibus, & perſonis, principium quod creationis, conſeruationis, & aliarum operationum ad extra, quæ indiuiſæ ſunt, & communes toti Trinitati, Deoque conueniunt ſecundùm ſe conſiderato, & vt Perſonis præintelligitur. Licèt autem Deitas præintellecta perſonis, ſit ſubſiſtens, & principium quod operationum ad extra; non poteſt tamen eſſe principium generandi vt quod ad intra, quia ad hoc requiritur quod ſit ſubſiſtens incommunicabiliter, ſeu ſubſiſtentia relatiua; cùm inter generans & genitum debeat eſſe realis diſtinctio, quæ non poteſt eſſe niſi per relationes, vt magis conſtabit ex dicendis Paragrapho ſequenti.

## §. IV.

### *Præter ſubſiſtentiam abſolutam, & communem, dantur in Deo tres ſubſiſtentiæ relatiuæ & perſonales.*

Colligitur ex varijs Conciliorum & Sanctorum Patrum teſtimonijs: Dicitur enim in ſexta Synodo Generali actione 11. *Sanctiſſima Trinitas numerabilis facta eſt perſonalibus ſubſiſtentijs.* Athanaſius ſerm. de Deipara ſic ait: *Vnum Deum in tribus ſubſiſtentijs prædicamus, in quibus vna ſit ſubſtantia.* Cyrillus Alexandrinus dial. de Trinit. lib. 3. *Om-*

*nis nostræ fidei sermo huc tendit, vt vnam uideamus Deitatis naturam, quæ in tribus subsistentijs propriè subsistit.* Ambrosius in Symbol. Apost. c.2. *Catholicum est, ut unum Deum secundum unitatem substantiæ fateamur, & Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, in suaquemque subsistentia sentiamus.* Demum Damascenus lib. 1. de fide cap. 9. *Filius propriam habet subsistentiam, præter eam quæ Patris est.* Et rursus: *Tres hypostases, idest tres subsistentiæ.* Quæ testimonia adeo perspicua sunt, vt nullis effugiorum nebulis valeant obscurari. Neque obstat quod Patres ordinariè subsistentiam sumant concretè, sic vt idem sit ac persona; cùm enim concreta substantiua non multiplicentur, nisi multiplicato eorum formali significato, ex eo quod Patres & Concilia doceant in Deo dari tres subsistentias in concreto, rectè infertur, ex eorum mente dari tres subsistentias in abstracto, sicut ex tribus personis rectè inferuntur tres personalitates. Addo quod sexta Synodus loquitur de subsistentijs, vt de formis aut veluti formis, quibus Sanctissima Trinitas constituitur & numeratur, quod est loqui de subsistentijs in abstracto.

Eadem veritas triplici ratione suaderi potest. Prima iam insinuata est, cùm enim ad multiplicationem concreti substantiui, quale est suppositum siue persona, requiratur multiplicatio formæ, & hoc nomen persona de formali subsistentiam significet, si daretur vnica tantum in Deo subsistentia, sicut datur vnica natura diuina, non magis posset dici dari in Deo tres Personas, quam possint admitti in Deo tres Dij, sed omnino teneremur admitte-

re

re vnicam personam in Deo, sicut confitemur vnum Deum, quod est funditùs destruere mysterium Trinitatis.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Non potest in Deo multiplicari persona, nisi etiam multiplicetur personalitas, nam personalitas est constitutiua personæ, sicut humanitas hominis: Sed personalitas non potest multiplicari, nisi etiam multiplicetur subsistentia, quia multiplicato inferiori debet etiam multiplicari superius; subsistentia verò est quid superius ad personalitatem, quæ supra subsistentiam addit quod sit incommunicabilis, & naturæ intellectualis, vt constat ex hac definitione Personæ à Boetio tradita: *Persona est rationalis naturæ indiuidua substātia*: Ergo non potest multiplicari persona in Diuinis, nisi subsistentia multiplicetur.

Secunda ratio; cùm actiones non sint nisi subsistentium, & in Deo dentur non solùm operationes essentiales & communes toti Trinitati, sed etiam notionales & propriæ personis diuinis, vt generare & spirare; sicut datur in Deo, vt præintellecto relationibus & personis, subsistentia absoluta, per quam constituitur principium *quod* intelligendi, volendi, creandi, & gubernandi Vniuersum; ita in Patre debet dari subsistentia relatiua, per quam constituatur in ratione principij *quod* generationis; & alia in Filio, per quam vna, cum Patre constituatur principium *quod* spirationis actiuæ; & altera in Spiritu Sancto, per quam constituatur terminus *qui* huiusmodi actionis; quia sicut principium *quod*, ita & terminus *qui* actionis notionalis, debet esse subsistens;

ſicut enim actiones, ita & paſſiones, aut quaſi paſſiones, ſunt ſubſiſtentium.

Tertia ratio: Incommunicabilitas quam dicunt Perſonæ Diuinæ, non eſt pura negatio, ſed fundatur in aliquo poſitiuo, vt Paragrapho ſecundo oſtenſum eſt: Sed illud non poteſt eſſe aliud quam ſubſiſtentia: Ergo in Perſonis Diuinis tres ſubſiſtentiæ admittendæ ſunt. Minor probatur, quia ſi illud poſitiuum non eſſet ſubſiſtentia, ſe haberet per modum adiacentis, & cùm ſit conſtitutiuum perſonæ in eſſe perſonali, Perſona Diuina ſe haberet per modum adiacentis rei exiſtenti, quod eſt abſurdum, & accedit ad errorem Gilberti Porretani, qui Diuinas Perſonas eſſentiæ diuinæ aſſiſtentes, illique veluti adiacentes eſſe fingebat. Vnde Sanctus Thomas hic quæſt. 40. art. 23. ait quod *proprietates perſonales non præintelliguntur aduenire hypoſtaſibus diuinis, ſicut forma ſubiecto præxiſtenti, ſed ferunt ſecum ſua ſuppoſita, inquantum ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes.*

Addi poteſt quarta ratio deſumpta ex myſterio Incarnationis, in quo vnio humanitatis facta eſt primariò ad ſubſtentiam perſonalem Verbi Diuini non verò ad ſubſiſtentiam communem & abſolutam, alioquin tres Perſonæ dicerentur Incarnatæ. Sed de hoc in tractatu de Incarnatione cap. 6.

Obijcies primò: D. Thomas qu. 9. de potent. art. 5. ad 13. ait quod *natura diuina eſt ſecundum ſe ſubſiſtens, ſed è contra proprietates perſonales habent quod ſubſiſtant ab eſſentia.* Ergo cenſet Perſonas Diuinas non deferre ſecum ſubſiſtentias relatiuas, ſed ſubſiſtere per ſubſiſtentiam abſolutam eſſentiæ, quæ in illis inclu-

cluditur, & à relationibus diuinis diuersimodè modificatur. Ratio etiam videtur fauere huic sententiæ, cùm enim in ratione personæ duo tantùm importentur, nimirum subsistere incõmunicabiliter, primum tribui potest Personis Diuinis à subsistentia absoluta in illis inclusa, alterum verò à relationibus, quæ ratione oppositionis relatiuæ qua gaudent, fundant distinctionem & incommunicabilitatem in Personis Diuinis. Et ita superfluum videtur, præter subsistentiam absolutam, tres relatiuas in Personis Diuinis admittere; cùm subsistentia absoluta; vt tribus relationibus modificata, possit præstare totum id quod ad rationem, & constitutionem Personæ Diuinæ requiritur.

Ad testimonium D. Th. respondeo quod quãdo dicit proprietates personales habere quod subsistant ab essentia, non loquitur de subsistẽtia, vt dicit perseitatem incommunicabilitatis; sed de subsistentia vt dicit perseitatem indepẽdentiæ ab alio vt sustentante; cùm enim subsistentia sub hac ratione sit maxima perfectio, prouenit à diuina essentia, non verò à relationibus, quæ ratione sui perfectionem nõ dicunt. In eodem sensu intelligendus est D. Aug. dum ait de Trin. c. 5. *Omnis res ad seipsam subsistit, quantò magis Deus.* Loquitur enim ibi de subsistentia, vt dicit perseitatem independentiæ ab alio vt sustentante, quæ absoluta est, & dicitur ad se, non verò ad aliud.

Ad rationem verò patet responsio ex supra dictis, ostendimus enim non posse multiplicari Personas Diuinas, nisi multiplicentur subsistentiæ, subindeque non sufficere ad constitutionem & multiplicationem Diuinarum

Personarum, subsistentiam absolutam per relationes modificatam, sed ipsas relationes debere secum deferre subsistentias relatiuas; & sibi proprias, quæ fundent in illis negationem communicabilitatis, easque constituant principium *quod* actionum notionalium; sicut subsistentia absoluta constituit Deum, vt præintellectum relationibus & personis, principium *quod* operationum essentialium, quæ indiuisæ sunt: & toti Trinitati communes.

Obijcies secundò: Quia existentia est vltimus terminus, non potest alia existentia actuari, nec præter absolutam relatiua in Deo conceditur, vt capite præcedenti ostensum est. At subsistentia etiam est vltimus terminus in linea subsistendi: Ergo per aliam terminari non potest, nec præter absolutam, concedi relatiua.

Respondeo, concessa Maiore, distinguendo Minorem: Subsistentia personalis est vltimus terminus, concedo Minorem. Non personalis, nego Minorem: subsistentia enim absoluta, sicut non est incommunicabilis, ita nec habet rationem vltimi termini.

## §. V.

### *Quæ nomina singulariter vel pluraliter dicantur in Deo.*

Ad dignoscendum quæ nomina singulariter vel pluraliter dicantur in Deo, hæc regula à Theologis, vt certa statuitur. Quæ conueniunt Personis ratione solius essentiæ, sin-

ſingulariter tantùm dicuntur. Quæ ſolùm eis conueniunt ratione proprietatum perſonalium, dicuntur tantùm pluraliter. Quæ autem eis competunt ratione proprietatum, & ratione eſſentiæ, dicuntur pluraliter & ſingulariter. Ratio eſt, quia relatio multiplicatur in Perſonis Diuinis, eſſentia autem vna manet in illis: Ergo quæ conueniunt illis ratione ſolius eſſentiæ, retinent vnitatem: quæ ratione ſolius relationis, vnitate non gaudent: ſed pluraliter ſolùm dicuntur, quæ verò conueniunt ratione vtriuſque, dicuntur ſingulariter, quatenus competunt ratione eſſentiæ; & pluraliter, quatenus conueniunt ratione relationum.

Ex hac regula generali ſequitur primò, quòd dicantur tres Perſonæ in diuinis, & nullatenùs vna Perſona; quia ratio Perſonæ non conuenit ratione eſſentiæ, nec pro illa accipi poteſt, ſed tantum pro relatione ſubſiſtente. Vnde cum modò, communi Eccleſiæ conſenſu, perſona & hypoſtaſis pro eodem accipiantur, ſicut in diuinis dicuntur tres perſonæ, & non vna; ita & tres hypoſtaſes, non verò vna hypoſtaſis dici debent.

Sequitur ſecundò, quod ſubſiſtentia dicatur vna, & concedantur plures: Primum, quatenus ſubſiſtentia pro perſeitate independentiæ accipitur, ſecundum verò, prout pro perſeitate incommunicabilitatis vſurpatur: Quia ſubſiſtentia primo modo accepta, conuenit Perſonis Diuinis ratione eſſentiæ: in ſecunda verò acceptione illis conuenit ratione relationum, vt conſtat ex dictis capite præcedenti.

Sequitur tertiò, vnam debere dici in Deo existentiam, & nullatenus plures; quia, vt capite præcedenti ostensum est, existentia absolutè dicitur, & conuenit Personis Diuinis ratione essentiæ, non verò ratione relationum. Ex quo.

Sequitur quartò, nec æternitatem, nec durationem pluraliter dici in diuinis; quia hæc attributa vel non distinguuntur ab existentia diuina, vel saltem sunt modi illius, vnde illa immultiplicata non possunt plurificari.

Sequitur quintò, tres Personas Diuinas non posse dici tres perfectos, nec tres bonos substantiuè, sed tantùm adiectiuè, quia (vt supra ostendimus) nec perfectio, nec bonitas multiplicantur in Personis Diuinis, cùm non conueniant illis ratione relationum, sed tantùm ratione essentiæ.

Sequitur sextò, in Diuinis non esse triplicem sanctitatem, sed vnam duntaxat, quia sanctitas non conuenit Personis Diuinis ratione relationum, sicut nec perfectio, nec bonitas, sed tantùm ratione naturæ in eis transcendentaliter inclusæ.

Sequitur septimò, nomen entis, si sit concretum, idem significans ac habens essentiam vel existentiam, non posse multiplicari substantiuè acceptum, cùm sit vnica in Personis essentia & existentia; benè tamen adiectiuè, quia sunt tres habentes essentiam, & existentiam diuinam. Si autem tale nomen sit concretum, significans idem ac habens entitatem, sic reuera multiplicatur etiam substantiuè, sicut reuera dantur tres entitates realiter distinctæ.

Se-

Sequitur octauò, quod Perſonæ Diuinæ dicantur vna res, & plures res: Vna res quæ eſt eſſentia, & plures res quæ ſunt relationes, eo quòd realitas quæ in eſſe non conficto ſed rato conſiſtit, & pro eſſentia accipiatur & pro relationibus. Vnde Auguſtinus de Doctrina Chriſtiana cap. 5. ait *Res quibus fruendum eſt, ſunt Pater, Filius, & Spiritus Sanctus*. Et ſtatim addit: *Trinitas quædam ſumma res eſt.*

Sequitur nonò, dari in Diuinis tres vnitates & vnam vnitatem: Primum ratione relationum, ſecundum rationem eſſentiæ, quia vnitas in realitate indiuiſa conſiſtit: At realitas & indiuiſio conueniunt cuilibet ex Perſonis Diuinis, nedum ratione eſſentiæ; ſed etiam ratione relationum: Ergo vnitas ratione vtriuſque illis conuenit.

Sequitur decimò, in diuinis non dari triplicem veritatem, vt expreſsè docet S. Thomas qu. 1. de verit. art. 7. quia veritas vel ſumitur pro formali, quæ conſiſtit in cognitione, & ſic quemadmodum eſt vnica cognitio in tribus Perſonis, ita & vnica veritas formalis in illis. Vel pro traſcendentali, quæ conſiſtit in entitate vt intelligibili, ſicut docetur in Metaphyſica: intelligibilitas autem non multiplicatur in Diuinis, quia competit ſolùm ratione eſſentiæ, cum illa ſola habeat rationem ſpeciei intelligibilis, & obiecti motiui, reſpectu ſui, attributorum, & relationum, vt in tractatu de ſcientia Dei oſtendimus: Ergo nec veritas tranſcendentalis.

Sequitur vltimò, tres Perſonas non poſſe dici tria indiuidua, quia in indiuiduis natu-

ra diuiditur: sed in Personis diuinis essentia manet omninò indiuisa: Ergo illæ non possunt dici tria indiuidua, licet possint dici tres Personæ. Quare S. Thomas hic quæst. 30. art. 4. hoc statuit discrimen inter Personam & indiuiduum, quod persona habet pro significato formali personalitatem pro materiali naturam; indiuiduum verò è contra habet pro significato formali naturam, pro materiali personalitatem; vnde sicut non multiplicatur in diuinis natura, ita nec indiuiduum.

## §. VI.

### *De notionibus quibus Diuinæ Personæ dignosci possunt.*

Egimus initio huius Tractatus de cognoscibilitate Diuinarum Personarum, & ostendimus effectibus naturalibus Mysterium Trinitatis non posse cognosci; nunc de illarum notionibus, seu de notis & characteribus, quibus dignosci, & inter se discerni possunt, breuiter dicendum est.

Notio ergo definitur à D. Thoma hic qu. 32. art. 2. & 3. *propria ratio cognoscendi Personam Diuinam*, vbi per propriam rationem non intelligitur conceptus formalis, quo vnam personam specialiter cognoscimus, & ab alia discernimus, sed obiectiuus, id est proprietas, seu forma, vel specialis nota, qua vna Persona Diuina ab alia distinguitur, quæque notioni formali respondet. Vnde ab alijs sic describitur: *Notio est ratio obiectiua notificans Personam*, seu vnam Personam distinguens ab alia, vel

ab-

ab alijs. Ex hoc infert primò S. Doctor in 1. dist. 26. quæst. 2. art. 3. tria requiri vt aliquid dicatur notio in Diuinis. Primum est quod significet aliquid pertinens ad originem, quia relationibus originis distinguuntur Personæ Diuinæ. Secundum, quod pertineat ad dignitatem, vel saltem illam denotet, quia persona est nomen dignitatis, vt docet idem Doctor Angelicus hic quæst. 29. art. 3. Tertium, quod dicat aliquid speciale, quia quod est commune tribus Personis, non potest esse ratio discernendi vnam Personam ab alia. Secundò infert ibidem, hoc inter relationes, proprietates, & notiones versari discrimen, quod licet hæc tria in eadem formalitate, absque virtuali distinctione, conueniant, primum tamen huic formalitati conuenit per respectum ad correlatiuum, secundum per comparationem ad personam cuius est proprietas, tertium comparatiuè ad intellectum, cui est ratio manifestandi personam constitutam. Ex quo etiam infert, priùs intelligi relatione rationem respectus ad terminum seu correlatiuum, deinde rationem proprietatis ac tandem rationem notionis, eò quod nihil possit esse ratio manifestandi aliud, nisi sit illi proprium, nec illi esse proprium, nisi ab alijs distinguatur, quod in Diuinis fit per relationem.

Quinque autem communiter assignantur notiones in Diuinis, nempe paternitas, & innascibilitas in Patre, filiatio in Filio, spiratio actiua in Patre & Filio, vt sunt principium Spiritus Sancti, & processio seu spiratio passiua in ipso Spiritu Sancto. Cùm enim Personæ Diuinæ constituantur & distinguantur per rela-

tio-

tiones originis, potest cognosci persona; vel per hoc quod est principium processionis, vel terminus eius, vel per negationem processionis. Et sic prima persona, quia non procedit ab alia dignoscitur per innascibilitatem, seu improducibilitatem, & quia etiam producit Filium, innotescit per paternitatem; & quia cum Filio producit Spiritum Sanctum, Pater & Filius per spirationem actiuam dignoscuntur Filius verò: quia est terminus generationis, per filiationem notificatur, & Spiritus Sanctus, qui est terminus spirationis actiuæ Patris & Filij per spirationem passiuam, seu processionem agnoscitur, & sic habentur quinque notiones in Diuinis. Ita D. Thomas hic q. 32. art. 3.

Dices primò, generatio & natiuitas sunt rationes cognoscendi Patrem & Filium: Ergo obtinent rationem notionis. Respondeo quod vt aliquid obtineat rationem notionis in Diuinis, debet esse ratio cognoscendi Personam Diuinam in seipsa, generatio verò & natiuitas, cùm sint nomina significantia origines in fieri & tendentia, notificant, tantùm actiones notionales Diuinarum Personarum, non verò ipsas Personas Diuinas in seipsis, & ideò notiones non sunt.

Dices secundò, de ratione notionis est vt ad dignitatem pertineat: Sed innascibilitas, cùm negatio sit, non pertinet ad dignitatem: Ergo non est notio.

Respondeo de ratione notionis esse quod sit dignitas, vel saltem illam denotet, vt supra diximus: quamuis autem innascibilitas ratione sui formaliter dignitas non sit, illam tamen denotat, & à posteriori explicat dignitatem per-

personalem primæ personæ, scilicet auctoritatem principium per modum capitis & fontis omnium Diuinarum Personarum, vt constabit ex dicendis capite sequenti. Ex quo facilè intelliges, cur innascibilitas sit notio, non verò inspirabilitas, vt existimat Scotus; quia nimirum inspirabilitas, seu negatio procedendi per voluntatem, nec dignitas est, nec dignitatem denotat, sicut innascibilitas: Tum quia, supposito quod aliquid producatur, non dicit ex nostro modo concipiendi dignitatem, quod careat hoc vel illo modo productionis: Tum etiam, quia inspirabilitas, sumpta ratione sui, creaturis competit, cùm illæ non producantur per spirationem. Addo quod inspirabilitas, seu negatio spirationis passiuæ, inuoluitur in notione spirationis actiuæ, quæ conuenit Patri & Filio; quia hoc ipso quod vna persona spirat, opponitur ei illa quæ spiratur, subindeque illi conuenit inspirabilitas, cui competit ratio spiratoris.

## CAPVT VI.

### *De Persona Patris.*

DVo sunt nomina quæ primæ Personæ conueniunt, nimirum nomen Patris, & nomen ingeniti, seu innascibilis. Primum constat ex dictis de generatione Verbi, si enim processio Verbi sit generatio, persona à

qua procedit, necessariò est genitor, & Pater. Obseruat autem S. Doctor hìc q. 33. art. 2. ad 4 quod cùm generatio diuina sit perfectissima, & terminus genitus perfectissimè similis generanti, vtpote cùm in illis sit eadem numero forma & natura, & perfectiùs inuenitur ratio Patris in prima Persona Trinitatis, quam in quacumque creatura, iuxta illud ad Ephes. 3. *Flecto genua ad Patrem Domini mei Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur*. Ex quo infert art. 3. nomen Patris priùs dici de prima persona notionaliter, quam essentialiter, seu priùs conuenire Patri, respectu Filij Diuini, quam respectu creaturarum; quia ratio sibi perfectè inuenitur in verbo æterno, cùm sit ei perfectè similis in natura; imperfectè verò & deficienter in creaturis, quarum Deus dicitur Pater, ratione quadruplicis similitudinis quam illis imprimit. Dicitur enim in primis Pater creaturarum irrationalium propter similitudinem vestigij: Iob. 38. *Quia est pluuiæ Pater, aut quis genuit stillas roris?* Secundò propter similitudinem imaginis creaturæ rationali impressam: Deuteron. 32. *Nonne est ipse Pater tuus, qui possedit, & fecit, & creauit te?* Tertiò propter similitudinem gratiæ, quæ inuenitur in iustis: Roman. 8. *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filij Dei*. Quartò propter similitudinem gloriæ, quæ in beatis reperitur: ad Roman. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*. Has autem omnes similitudines in immensum superat similitudo Verbi Diuini, cùm sit eiusdem naturæ cum Patre.

Nec valet si dicas, communia in Deo esse prio-

priorà proprijs, & notionalibus; hoc enim verum est de communibus absolutè sumptis, vt intelligere & velle, non vero de ijs quæ dicunt respectum ad creaturam; cùm enim Verbum Diuinum sit principium productionis creaturarum iuxta Ioan. 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, priùs procedit à Patre, quam creaturæ; sicut Verbum in mente artificis conceptum, priùs concipitur procedere ab artifice, quam artefactum, quod ad eius similitudinem producitur.

Ad maiorem huius præclari nominis explicationem, quod tantæ religionis est, & excellentiæ, vt Cyrillus, & Theodoretus asserant, primam personam illud Dei titulo anteponere, & appellatione Patris magis quam Domini delectari: Obseruandum est, quod licèt Clemens Alexandrinus, Augustinus, & alij Sancti Patres primam Trinitatis personam, patrem & matrem simul appellent, ad significandum discrimen quod inter patrem diuinum & patres terrenos intercedit: hi enim filios extra se generant, ille verò in suo pectore, & diuinitatis suæ visceribus, Verbum productum retinet; quo metaphoricè materna quædam proprietas declaratur. Ad quod alludens Synesius antiquissimus Auctor hymno 3. de Patre æterno canit: *Tu pater & mater, radix & summus ramus, fæmina & mas: inest quod parit, inest quod paritur*. Nihilominus nomen Patris conueniencius primæ personæ tribuitur, quam nomen matris; cuius egregiam rationem assignat S. Thomas contra Gent. cap. 11. versus finem, vbi sic discurrit: *Generatio carnalis animalium perficitur per virtutem acti-*

*uam & passiuam, & ab actiua quidam virtute dicitur pater, à passiua verò dicitur mater: Vnde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur, quædam conueniunt patri, & quædam conueniunt matri; dari enim naturam proli, conuenit patri, concipere autem & parturire conuenit matri tanquam patienti & recipienti. Cùm autem processio Verbi fiat per hoc quod Deus seipsum intelligit, non attenditur ibi virtus passiua, sed actiua: quia intellectus diuinus non est in potentia, sed in actu tantum; vnde in generatione Verbi, non competit ratio matris, sed patris.* Sensus S. Doctoris est, quod prima persona sanctissimæ Trinitatis, non dicitur mater, sed pater, quia mater significat principium passiuum & potentiale, recipiens aliunde fœcunditatem: intellectus verò diuinus, licet pariat & concipiat, id tamen præstat per modum actus puri, nihil aliunde recipiens.

Quantùm ad aliud nomen, nempe ingeniti, seu innascibilis, quod significat non solum negationem generationis, sed etiam omnis processionis, & communicationis ab alio, sciendum est, quod olim aliqui ex SS. Patribus hoc nomen vt prophanum & à Scripturis alienum reijciebant, vt Athanasius orat. 2. contra Arrianos, Epiphanius hæresi 73. & Ambrosius lib. de incarnat. cap, 8. & 9. vbi sic ait: *In scripturis ingenitum nusquam inuenio, non legi, non audiui.* Quia nimirum Arriani eo nomine abutebantur, ex eo enim quod Pater esset ingenitus, & non factus, inferebant Filium esse factum & creaturam. Quare ad tollendas illorum insidias, tale nomen sub silentio premi volebant. Vnde Basilius lib. 1. contra Eunom.

nom. *Ingeniti, innaſcibilis appellationẽ, quamuis ſummopere cogitationibus noſtris congruat, tamen quia nullo modo in ſcripturis ipſam inuenio, & quoniam primum eſt elementum blaſphemiæ illorum, ſilentio trahẽdam meritò dixerim.* At vbi periculum errandi ceſſauit, nullaque fuit ſuſpicio in talis nominis vſurpatione, Concilia & SS. Patres illud frequenter vſurparunt, vt conſtat ex Concilio Tolentano 6. in quo ſic dicitur: *Credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem, & originem totius diuinitatis.* Et ex Auguſt. 15. de Trinit. cap. 26. *Pater ſolus* (inquit) *non eſt de alio, ideò ſolus appellatur ingenitus.* Eccleſia pariter in hymnis hoc nomen vt Patri proprium ſæpe vſurpat.

Porro difficultas eſt & controuerſia inter Scholaſticos, an hoc nomen, vt eſt Patris notio, aliquid poſitiuum, vel ſolam & nudam negationem importet? Pro reſolutione.

Dico breuiter, hoc nomen *ingenitus*, vt eſt Patris notio, de formali importare negationem, de materiali verò & fundamentaliter dicere aliquid poſitiuum.

Prima pars eſt D. Thomæ hic q. 33. art. 4. ad 1. vbi poſtquam refutauit ſententias illorum qui dicebant, innaſcibilitatem, prout eſt Patris proprietas, vel ſignificare quod à nullo ſit, & quod ſit principium aliorum, vel vniuerſalem authoritatem, vel fundamentalem plenitudinem, ſic concludit: *Et ideò dicendum eſt ſecundùm Auguſtinum, quod ingenitum negationem generationis paſſiuæ importat.* Et paucis interpoſitis, ſubdit: *Nec propter hoc ſequitur quod ingenitum non debeat poni propria notio Patris, quia prima & ſimplicia per negatio-*

nem

*nem notificantur*. Ad rationem enim rationis non requiritur quod illa ratione sui dignitas sit, sed sufficit quod circumlocutiuè significet vel notificet dignitatem; vt capite præcedenti §. vltimo annotauimus, & hac ratione suaderi potest; Non magis requiritur ad rationem motionis quod significet aliquid ad dignitatem spectans, quam quod significet proprietatem personalem, cùm primum ex secundò colligatur: Atqui vt aliquid notio sit, non requiritur quod ratione sui sit proprietatem personalem, cùm primum ex secundo colligatur: Atqui vt aliquid notio sit, non requiritur quod ratione sui sit proprietas personalis, sed sufficit quod proprietatem personalem circumlocutiuè significet seu notificet: Ergo etiam non requiritur quod ratione sui dignitas sit, sed solùm quod circumlocutiuè notificet dignitatem, quod negatio præstare potest, vt constabit ex mox dicendis, subindeque illa de formali importari potest hoc nomine *ingenitus*, vt est notio Patris.

Probatur ergo secunda pars conclusionis: Hoc nomen *ingenitus*, non solùm est impositum ad remouendam omnem passiuam productionem, & communicationem à Patre, sed etiam ad significandam positiuam perfectionem, propter quam conuenit Patri talis negatio, cùm enim nequeamus hanc positiuam perfectionem immediatè & per se in Patre concipere, illam circumloquimur, & explicamus per negationem productionis, & communicationis ab alio: Ergo hoc nomen ingenitus de materiali & secundariò aliquam perfectionem positiuam importat.

Con-

Confirmatur: similibus nominibus vtimur ad explicandas positiuas perfectiones essentiæ diuinæ, vt cùm dicimus Deum esse infinitum & immutabilem; nam hæc nomina simul cum negatione quam explicitè, & de formali important, implicitè etiam & secundariò important perfectionem illam positiuam, propter quam talis negatio Deo conuenit; Ergo similiter hoc nomen *ingenitus*, per se primò, & de formali negationem importat, secundariò verò, & de materiali perfectionem in qua talis negatio fundatur.

Verùm quænam sit in Patre perfectio illa positiua, quæ huius negationis fundamentum est, dissentio & controuersia est inter Theologos. Aliqui enim existimant, positiuum illud non esse aliud quam ratione principij fontalis personarum Deitatis, quam SS. Patres Patri æterno attribuunt, præsertim Dionysius de diuin. nomin. capit. 2. vbi ait: *Solus fons supersubstantialis Deitatis est Pater.* Et versus finem: *Primordialis, & fontana Deitas est Pater, Filius verò & Spiritus Sanctus, fœcunda Deitatis (si fas est dicere) germina, plantata diuinitus, & velut flores, ac supersubstantialia lumina, à scripturis accepimus*. Sed hanc sententiam refert, & refellit S. Thomas hic quæst. 33. art. 4. ad 1. his verbis: *Quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen ingenitus, importat vniuersalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi; nam*

*fon-*

*fontalitas & auctoritas, nihil aliud significant in Diuinis, quam principium originis.*

Alij censetur positiuum illud in quo fundatur negatio quam hoc nomen *ingenitus* de formali importat, esse aliquam relationem transcendentalem, distinctam à paternitate & filiatione, qua Pater indiuisibiliter respicit Filium & Spiritum Sanctum, tanquam caput diuinarum emanationum. Sed hæc sententia probabilitate caret, nam sicut non datur in Patre aliquis influxus indiuisè tendens in Filium & Spiritum Sanctum: ita non datur relatio aliqua communis, tendens in vtramque personam procedentem, omnis enim relatio diuina in origine & processione fundatur.

Alij volunt negationem illam importare pro fundamento in Patre æterno rationem essendi à se, per exclusionem processionis ab alio, quam *asseitatem* appellant. Verùm cùm esse à se importat formaliter negationem essendi ab alio, quam de formali dicit ratio ingeniti per asseitatem nō explicatur sufficiēter positiua illa perfectio, per quam Pater æternus est sibi ipsi sufficiens ad essendum independenter à quacumque passiua origine; vnde restat adhuc explicanda ratio à qua Pater æternus habet quod sit à se, & non ab alio, & perfectio illa positiua in qua fundatur negatio essendi ab alio, quam hoc nomen *ingenitus* de formali importat.

Dicendum est igitur, paternitatem, vt est subsistentia, seu forma hypostatica, primò terminans & modificans naturam diuinam, esse fundamentum illius negationis, quæ hoc nomine *ingenitus* formaliter importatur: quia

vt

vt ſic fundat in Patre æterno incapacitatem eſſendi ab alio, & connotat diuinam naturam, vt à ſe & non ab alio habitum: Vnde cùm omne fundamentum ſit priùs ratione in eo fundata, ratio ingeniti & innaſcibilis eſt poſterior paternitate, non quidem ſub explicito conceptu Patris, vt refertur ad Filium, ſed ſub explicito conceptu primæ hypoſtaſis, primò terminantis & modificantis naturam diuinam.

Dices, ex hoc ſequi, innaſcibilitatem non eſſe notionem à paternitate diſtinctam, cùm paternitas, vt forma hypoſtatica, non diſtinguatur virtualiter à ſeipſa vt referente. Sed negatur ſequela, quia licet ad conſtituendam diuerſam notionem requiratur conceptus obiectiuus virtualiter diſtinctus, ex parte illius quod de formali ſignificat, non tamen ſemper exigitur vt virtualiter ſit diuerſus, ex parte illius quod de formali ſignificat; non tamen ſemper exigitur vt virtualiter ſit diuerſus ex parte eius, quod fundamentaliter & de materiali tantùm importat: Vnde cùm paternitas, vt gerit munus ſubſiſtentiæ & formæ hypoſtaticæ, primò terminantis & modificantis naturam diuinam, de materiali ſolùm & fundamentaliter, hoc nomine *ingenitum* importetur, illudque de formali ſignificet negationem omnis proceſſionis, ſeu paſſiuæ productionis, quæ virtualiter à paternitate diſtinguitur, innaſcibilitas erit notio à paternitate diſtincta.

# CAPVT VII.

## De Persona Filij.

SEcunda Persona Sanctissimæ Trinitatis tribus potissimùm nominibus insignitur Filij, Verbi, & imaginis. De primo constat ex dictis supra cap 3. de diuinis processionibus: Si enim processio Verbi sit generatio, euidens est terminum eius esse Filium. De tertio infra dicemus. Quantùm verò ad secundum, nomen Verbi conuenire Filio, vniuersa Scriptura tam apertè docet, vt de hoc nullus Christianus dubitet, vt ait Augustinus lib. 9. de Trinit. cap. 12. Testatur tamen idem Sanctus Doctor lib. de hæresibus hæresi 30. olim fuisse quosdam hæreticos, qui omne Verbum in Deo negabant, & propterea *Alogi*, id est sine Verbo, dicti sunt. Vnde Ioannis Euangelium, eiusque Apocalisim, in quibus Dei Verbum exprese habetur, vt libros Canonicos non agnoscebant. Verùm hic error, non solùm Scripturæ, sed etiam rationi, apertissimè contradicit: Duo enim tantùm sunt de ratione Verbi, nempe ratio expressi, realiterque producti à dicente, & manifestatio eorum quæ à loquente dicuntur: Sed euidens est; hæc duo secundæ Personæ Sanctissimæ Trinitatis conuenire: Filius enim verè à Patre per dictionem seu intellectionem producitur, iuxta illud Psalm. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie*

*die genui te*; & actualiſſimè repræſentat & manifeſtat omnia quæ in intellectu Patris ſunt, vt eleganter declarat Auguſtin. lib. de fide, his verbis: *Verbum Patris ideò dictum eſt, quia per ipſum innoteſcit Pater. Sicut ergo verbis noſtris id agimus, vt noſter animus innoteſcat audienti, & quidquid ſecretum in corde gerimus, per ſigna huiuſmodi ad alterius cognitionem profertur: Sic illa ſapientia quam Deus Pater genuit, quoniam per ipſam innoteſcit ſignis ſecretiſſimis Pater, Verbum eius conuenienter nominatur*: Ergo ſecunda Sanctiſſimæ Trinitatis Perſona, non ſolùm habet rationem Filij, ſed etiam Verbi, imò, vt ait idem Auguſtinus lib. 7. de Trinit. cap. 2. *Eo Filius eſt quo Verbum, & eò Verbum quo Filius*. Quia nimirum, eo ipſo quod procedit per intellectionem, procedit vt ſimile Patri, ex vi ſuæ proceſſionis, vt cap. 3. declarauimus, & actualiter exprimit ac manifeſtat quæ in intellectu Patris ſunt.

Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes Catholicos, ſed difficultas eſt, & celebris controuerſia inter Theologos, ex quibus obiectis Verbum Diuinum per ſe procedat? Dixi, *per ſe*, nam ſicut omnia quæ ſunt in ſcientia Patris, concomitanter communicantur Filio, ita concomitanter procedit ex notitia omnium quæ ſunt in intellectu Patris, ſiue neceſſaria ſiue libera ſint. Illud autem dicitur per ſe concurrere ad productionem Verbi, quod ita ſe habet, vt ſi eius cognitio non eſſet, Verbum non produceretur, aut certè non produceretur cum ea omnino perfectione cum qua de facto producitur. Econtra verò illud cenſe-

tur se habere merè concomitanter ad illius productionem, quod etsi non esset, vel non cognosceretur, nihilominus adhuc productio Verbi esset cum eadem omnino perfectione, cum qua de facto est. Porro ea quæ à Patre generante Verbum cognoscuntur & quæ per modum obiecti terminant eius scientiam, duplicis generis sunt; vel enim continentur in Deo formaliter, vt essentia diuina, attributa, & personalitates; vel tantum futuræ. Quæritur ergo, an Verbum Diuinum ex illorum omnium cognitione per se procedat?

## §. I.

### *Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione diuinæ essentiæ, attributorum, & Personarum.*

Prima pars est certa, & à nemine negatur, vel reuocatur in dubium; cùm enim cognitio ex qua Verbum procedit, sit quidditatiua, debet per se terminari ad ea quæ pertinent ad quidditatem Dei, subindeque ad eius essentiam & attributa, quæ sunt veluti proprietates diuinæ naturæ.

Secunda verò negatur à Scoto, Puteano, & Vasquez: Primus enim existimat Verbum per se tantùm procedere ex cognitione essentiæ & attributorum, non autem ex cognitione Patris, aut aliarum personarum. Secundus fatetur quidem, Verbum per se procedere ex cognitione Patris, negat tamen procedere ex cognitione sui, aut Spiritus Sancti. Tertius verò affirmat Verbum per se procedere ex cogni-

gnitione Patris, & sui non autem Spiritus Sancti. Hanc tamen nostræ assertionis partem expressè docet Diuus Thomas hìc quæst. 34. art. 1. ad 3. inquiens: *Pater intelligendo se, & Filium, & Spiritum Sanctum, concipit Verbum, vt sic tota Trinitas Verbo dicatur.*

Ratio etiam id suadet: Cùm enim Verbum Diuinum procedat ex cognitione perfectissima diuinæ essentiæ procedit ex cognitione illius quidditatiua, intuitiua, comprahensiua, & beatificatiua: Sed has quatuor conditiones & perfectiones habere nequit, nisi ad tres Personas Diuinas per se terminetur: Ergo Verbum Diuinum per se ex trium Personarum cognitione procedit. Maior patet, Minor verò probatur quantùm ad singulas. Et in primis quod non cognitis Personis, cognitio diuina, vt est in Patre, non esset quidditatiua, constat ex dictis supra cap. 4. Paragrapho 2. vbi ostendimus, relationes diuinas esse de essentia & quidditate Dei, tanquam modos & terminos, quibus natura Diuina essentialiter petit modificari & terminari & sine quibus non potest intelligi vt fœcunda. Secundo quod non esset intuitiua essentiæ, videtur manifestum; quia cognitio intuitiua in hoc differt ab abstractiua, quod hæc fertur solùm ad naturam & quidditatem rei, vt abstrahit ab eius subsistentia & existentia, illa vero fertur in rem, vt est in se subsistens & existens: vnde scientia Dei, prout terminatur ad res merè possibiles, non est intuitiua & visionis, sed abstractiua, & simplicis intelligentiæ, eo quod res sub statu illo meræ possibilitatis abstrahant ab existentiâ, vt constat ex dictis in

Tractatu de scientia Dei: sed natura diuina subsistit & existit in tribus Personis: Ergo repugnat cognitionem intuitiuam de illa haberi, nisi tres Personæ Diuinæ cognoscantur. Tertiò, quod possit esse comprehensiua, sic ostenditur: Vt aliquid comprahendatur, debet cognosci quidquid in illo vel ex illo cognoscibile est: At essentia diuina est medium in quo non solùm attributa, sed etiam Personæ Diuinæ cognosci possunt: Ergo illis non cognitis, non potest comprahendi. Addo quod, essentia diuina non potest comprahendi, nisi vt fœcunda, & tribus Personis communicabilis, & de facto communicata cognoscatur, subindeque nisi ipsæ Personæ Diuinæ, vt termini huius diuinæ fœcunditatis & communicationis intelligantur. Demum quod cognitio ex qua Verbum procedit, non possit esse beatificans, nisi ad tres Personas Diuinas per se terminetur, constat ex dictis in Tractatu de visione beatifica, vbi ostendimus, ad obiectum beatificum, non solùm spectare essentiam, sed etiam personas, vt modos diuinæ essentiæ, quæ est obiectum formale beatitudinis diuinæ; vnde intellectus Patris Verbum producens, non ex solius essentiæ & attributorum, sed etiam ex cognitione Diuinarum Personarum beatur, subindeque si ad illas non terminaretur Patris cognitio, non esset perfectè beatificatus.

Potest insuper eadem pars nostræ assertionis hoc discursu suaderi: Cognitio Verbi per se concurrit ad eius productionem, cùm Pater ipsum cognoscendo producat, & producendo cognoscat. Ergo & cognitio Patris. Consequen-

quentia videtur manifesta, cùm enim Verbum sit imago Patris, non solùm eius naturam, sed etiam eius paternitatem repræsentat; vnde Christus dicebat Philippo. *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*. Et Basilius homil. 16. ait: *Quoniam est imago genitoris, totum in se monstrat genitorem*: Ergo Pater cognoscendo Verbum, ipsumque producendo, debet necessario seipsum, suamque paternitatem cognoscere; cùm imago, vt talis, non possit cognosci, nisi cognoscatur prototypum quod repræsentat, & à quo exprimitur. Idem dicendum est de cognitione Spiritus Sancti, quia impossibile est, quod Pater seipsum & Filium cognoscat, nisi etiam cognoscat relationem spiratoris quæ est in vtroque: Hæc verò relatio cognosci nequit, nisi Spiritus Sanctus cognoscatur, cùm illum respiciat tanquam suum terminum & correlatiuum.

Obijcies primò: Relationes & Personæ Diuinæ non sunt obiectum primarium, sed tantùm secundarium diuinæ cognitionis ex qua Verbum procedit, cùm obiectum eius primarium & specificatiuum, sit sola diuina essentia: At cognitio non pendet per se ab obiecto secundario, sed tantùm à primario & specificatiuo: Ergo Verbum non procedit per se ex cognitione Diuinarum Personarum, sed solùm ex cognitione essentiæ.

Respondeo primò, negando Maiorem, relationes enim diuinæ non sunt propriè obiectum secundarium diuinæ cognitionis, sed modi obiecti primarij & specificatiui, nimirum diuinæ essentiæ, quæ ratione suæ infinitæ fœcunditatis, essentialiter petit diuinis rela-

tionibus modificari & terminari.

Respondeo secundò, data Maiori, distinguendo Minorem: Cognitio non pendet per se ab obiecto secundario, quando sine illo obiectum primarium potest intuitiuè, & comprehensiuè cognosci, concedo Minorem. Si sine illo non possit haberi cognitio intuitiua, & comprehensiua obiecti primarij, nego Minorem & consequentiam. Vt enim supra ostensum est, cognitio qua Pater generat Verbum, non esset intuitiua, nec comprehensiua essentiæ diuinæ; si ad tres Personas Diuinas non terminaretur.

Obijcies secundò cum Puteano: Sola cognitio essentiæ, prout est in Patre, est fœcunda ad Verbi productionem, vt enim docent communiter Theologi, intellectio ad generandum fœcunda, non est communis, sed notionalis, & Patri propria: Ergo Verbum ex solius essentiæ & paternitatis cognitione procedit.

Respondeo distinguendo Antecedens; sola cognitio essentiæ, prout est in Patre, est fœcunda: Si ly *prout* denotet subiectum seu principium generans, concedo Antecedens. Si denotet obiectum cognitionis, quod per modum principij *quo* concurrit ad generationem, nego Antecedens: Non enim sola essentia & paternitas, sed etiam filiatio & spiratiua passiua, per se concurrunt per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Dices: in eo priori in quo Pater Verbum generat, Verbum & Spiritus Sanctus non existunt, cum in tali signo nondum supponantur producti: Ergo filiatio & spiratio passiua,

non

non poſſunt concurrere per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: In eo priori quo Pater Verbum generat, Verbum, & Spiritus Sanctus non exiſtunt, prioritate originis, concedo Antecedens; ſiquidem non exiſtunt à ſe, quod eſt exiſtere prioritate originis, ſed ab alio, quod eſt exiſtere vt poſteriores origine. Non exiſtunt ſimultate durationis, & in eodem ſigno in quo, nego Antecedens. Simultas enim exiſtentiæ & durationis non tollitur per prioritatem & poſterioritatem originis, vt conſtat in Sole radium ſeu ſplendorem eminente, radius enim ſeu ſplendor Soli coexiſtit, quamuis ſit eo poſterior origine & cauſalitate; & generaliter omne principium actuale operationis, eam prioritate naturæ & cauſalitatis antecedit, & nihilominus operatio eſt ſimul tempore & duratione; cùm repugnet principium actuale operationis, ſine illa exiſtere. In hoc ergo argumento, & ſimilibus, duplex reperitur fallacia & hallucinatio: Prima eſt, quia ex poſterioritate originis & à quo, infertur poſterioritas durationis & in quo. Nam ex eo quod Pater eſt prior origine Filio & Spiritu Sancto, infertur illum vt origine priorem non poſſe intueri vt in ſeipſis exiſtentes, Filium & Spiritum Sanctum, origine poſteriores. Aliud fallaciæ genus conſiſtit in eo quod Aduerſarij id quod eſt proprium concipientis tribuere ſolent rebus conceptis; ex eo enim quod intellectus noſter ex imperfecto modo concipiendi, concipit Patrem vt priùs ſeipſum intelligentem, quam intelligat Filium

& Spiritum Sanctum, putant eodem modo procedere æternum Patrem in sua æterna conceptione, vt prius cognoscat seipsum, suamque essentiam, quam Filium & Spiritum Sanctum.

Ex his solutum manet præcipuum fundamentum seu motiuũ, quo Vasquez ducitur ad asserendum, Verbum Diuinum non procedere per se ex cognitione Spiritus Sancti, sic enim arguit: Cognitio intuitiua terminatur ad obiectum vt existens: Sed in illo priori in quo Verbum à Patre procedit, Spiritus Sanctus non existit, cùm nondum intelligatur productus, eiusque productio Verbi generationem supponat. Ergo Verbum ex cognitione intuitiua Spiritus Sancti non procedit.

Sed facilè respondetur ex dictis, negando Minorem, productio enim Verbi. Spiritus Sancti processionem & existentiam, prioritate solum originis antecedit: Prioritas autem originis, cùm non sit prioritas in quo, sed à quo, non impedit coexistentiam extremorum, nec per consequens rationem notitiæ intuitiuæ. Patet hoc in intellectione creata, licèt enim intellectio creata, vt habet rationem dictionis, Verbum mentis prioritate naturæ & causalitatis antecedat; quia tamen simul in eodem instanti temporis existit, rationem cognitionis intuitiuæ obtinet. Item si potentia visiua esset potens & efficax ad producendum suum obiectum; etsi pro priori à quo, non intelligeretur obiectum existens ante visionem; quia tamen poneretur in eodem instanti in quo fieret ipsa visio, tanquam terminus eius, illa tunc esset notitia intuitiua, quia

ad

ad rem vt existentem terminaretur.

## §. II.

*Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione creaturarum possibilium, sed non futurarum vel existentium.*

Probatur prima pars: Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ & omnipotentiæ, vt constat ex dictis Paragrapho præcedenti: Sed Dei essentia & omnipotentia comprehendi nequeunt, nisi in ea vt in causa cognoscantur creaturæ possibiles, vt in Tractatu de scientia Dei ostensum est: Ergo Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione creaturarum possibilium.

Secunda pars quæ est de creaturis futuris, & existentibus, triplici ratione suadetur. Prima est: cognitio ex qua Verbum procedit, debet esse naturalis & necessaria, sicut ipsa Verbi productio: Atqui cognitio rerum futurarum, vel existentium, non est naturalis, nec necessaria, sed libera, est enim ipsamet scientia visionis, quæ liberum Dei decretum præsupponit: Ergo Verbum Diuinum non procedit per se ex tali cognitione.

Secunda est, illud per se ad productionem Verbi Diuini non concurrit quod si auferetur, Verbum maneret omnino inuariatum, & eiusdem rationis ac antea: Sed sublata à Deo futurorum contingentium, & rerum existentium cognitione, Verbum Diuinum omninò inuariatum subsisteret, vt docet Ansel-

mus in monologio cap. 30. vbi sic ait: *Siue Deus cogitetur, nulla alia existente essentia, siue alijs existentibus, necesse est Verbum illius coeternum illi, esse cum ipso:* Ergo cognitio rerum futurarum & existentium, non concurrit per se ad Verbi productionem, sed ad illam merè per accidens, & concomitanter se habet.

Tertia ratio sic potest proponi: Vt Verbum ex cognitione futurorum vel existentium procederet, deberet hæc scientia prius origine conuenire Patri, quam Verbo: Sed prius origine Patri conuenire non potest: Ergo nec Verbum ex futurorum vel existentium cognitione procedere. Maior patet, Minor probatur. Cùm scientia futurorum & existentium, sit innixa decreto, vt in Tractatu de scientia Dei probatum est, eodem modo de illa philosophandum est, ac de ipso decreto: Sed libera diuinæ voluntatis decreta, priùs origine non conueniunt Patri; sicut enim actiones ad extra sunt toti Trinitati communes, ita & decreta libera indiuisa sunt, & tribus Personis communia, ac proinde non priùs origine vni quam alteri competunt: Ergo pariter scientia liberorum, innixa decreto, ac in eo fundata, non conuenit priùs origine Patri quam Verbo.

Ex his intelliges, quatuor esse distinguendas terminationes in intellectione per quam Verbum producitur. Prima est ad essentiam diuinam, vt ad obiectum formale & primarium. Secunda ad attributa & relationes, vt ad proprietates, vel modos obiecti formalis & primarij. Tertia ad creaturas possibiles.

Quar-

Quarta ad res existentes & futuras. Tres primæ per se, & ex vi processionis, Verbo Diuino conueniunt, quarta verò solùm concomitanter, & veluti per accidens. Vnde de creaturis existentibus vel futuris, loquitur S. Thomas quæst. 4. de veritate art. 5. dum ait, *Verbum per accidens & quasi ex consequenti ad creaturas referri*; nam vt patet ex contextu, loquitur de creaturis ad quas refertur relatione Domini & Creatoris, quæ vtique sunt existentes vel futuræ, non verò merè possibiles. Cùm verò Augustinus 15. de Trinit. cap. 14. docet, Verbum esse de his omnibus quæ sunt in scientia Dei, vel loquitur de scientia Dei necessaria, quæ simplicis intelligentiæ appellatur, per quam merè possibilia cognoscibilia cognoscit. Vel si loquatur de scientia libera & visionis, quæ fertur ad existentia & futura, solùm intendit, illam concomitanter se habere ad Verbi productionem.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Si nullæ forent creaturæ possibiles, adhuc procederet Verbum eodem modo perfectum, sicuti nunc est; absurdum enim videtur dicere, quod si non esset possibilis simia, vel formica, Verbum non produceretur cum ea perfectionis plenitudine, cum qua de facto producitur: Ergo Verbum non procedit per se ex cognitione creaturarum possibilium.

Confirmatur: Si Verbum Diuinum per se procederet ex cognitione creaturarum possibilium, ab illis vt possibilibus penderet, nam id ab alio pendet, quod sine illo nequit subsistere; Sed Verbum Diuinum, cùm sit ens in-

Tractatu de scientia Dei: sed natura diuina subsistit & existit in tribus Personis: Ergo repugnat cognitionem intuitiuam de illa haberi, nisi tres Personæ Diuinæ cognoscantur. Tertiò, quod possit esse comprehensiua, sic ostenditur: Vt aliquid comprahendatur, debet cognosci quidquid in illo vel ex illo cognoscibile est: At essentia diuina est medium in quo non solum attributa, sed etiam Personæ Diuinæ cognosci possunt: Ergo illis non cognitis, non potest compræhendi. Addo quod, essentia diuina non potest compræhendi, nisi vt fœcunda, & tribus Personis communicabilis, & de facto communicata cognoscatur, subindeque nisi ipsæ Personæ Diuinæ, vt termini huius diuinæ fœcunditatis & communicationis intelligantur. Demum quod cognitio ex qua Verbum procedit, non possit esse beatificans, nisi ad tres Personas Diuinas per se terminetur, constat ex dictis in Tractatu de visione beatifica, vbi ostendimus, ad obiectum beatificum, non solùm spectare essentiam, sed etiam personas, vt modos diuinæ essentiæ, quæ est obiectum formale beatitudinis diuinæ; vnde intellectus Patris Verbum producens, non ex solius essentiæ & attributorum, sed etiam ex cognitione Diuinarum Personarum beatur, subindeque si ad illas non terminaretur Patris cognitio, non esset perfectè beatificatus.

Potest insuper eadem pars nostræ assertionis hoc discursu suaderi: Cognitio Verbi per se concurrit ad eius productionem, cùm Pater ipsum cognoscendo producat, & producendo cognoscat. Ergo & cognitio Patris. Conse-

quen-

quentia videtur manifesta, cùm enim Verbum sit imago Patris, non solùm eius naturam, sed etiam eius paternitatem repræsentat; vnde Christus dicebat Philippo. *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum.* Et Basilius homil. 16. ait: *Quoniam est imago genitoris, totum in se monstrat genitorem*: Ergo Pater cognoscendo Verbum, ipsumque producendo, debet necessario seipsum, suamque paternitatem cognoscere; cùm imago, vt talis, non possit cognosci, nisi cognoscatur prototypum quod repræsentat, & à quo exprimitur. Idem dicendum est de cognitione Spiritus Sancti, quia impossibile est, quod Pater seipsum & Filium cognoscat, nisi etiam cognoscat relationem spiratoris quæ est in vtroque: Hæc verò relatio cognosci nequit, nisi Spiritus Sanctus cognoscatur, cùm illum respiciat tanquam suum terminum & correlatiuum.

Obijcies primò: Relationes & Personæ Diuinæ non sunt obiectum primarium, sed tantùm secundarium diuinæ cognitionis ex qua Verbum procedit, cùm obiectum eius primarium & specificatiuum, sit sola diuina essentia. At cognitio non pendet per se ab obiecto secundario, sed tantùm à primario & specificatiuo: Ergo Verbum non procedit per se ex cognitione Diuinarum Personarum, sed solùm ex cognitione essentiæ.

Respondeo primò, negando Maiorem, relationes enim diuinæ non sunt propriè obiectum secundarium diuinæ cognitionis, sed modi obiecti primarij & specificatiui, nimirum diuinæ essentiæ, quæ ratione suæ infinitæ fœcunditatis, essentialiter petit diuinis rela-

tionibus modificari & terminari.

Respondeo secundò, data Maiori, distinguendo Minorem: Cognitio non pendet per se ab obiecto secundario, quando sine illo obiectum primarium potest intuitiuè, & comprehensiuè cognosci, concedo Minorem. Si sine illo non possit haberi cognitio intuitiua, & comprehensiua obiecti primarij, nego Minorem & consequentiam. Vt enim supra ostensum est, cognitio qua Pater generat Verbum, non esset intuitiua, nec comprehensiua essentiæ diuinæ; si ad tres Personas Diuinas non terminaretur.

Obijcies secundò cum Puteano: Sola cognitio essentiæ, prout est in Patre, est fœcunda ad Verbi productionem, vt enim docent communiter Theologi, intellectio ad generandum fœcunda, non est communis, sed notionalis, & Patri propria: Ergo Verbum ex solius essentiæ & paternitatis cognitione procedit.

Respondeo distinguendo Antecedens; sola cognitio essentiæ, prout est in Patre, est fœcunda: Si ly *prout* denotet subiectum seu principium generans, concedo Antecedens. Si denotet obiectum cognitionis, quod per modum principij *quo* concurrit ad generationem, nego Antecedens: Non enim sola essentia & paternitas, sed etiam filiatio & spiratiua passiua, per se concurrunt per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Dices: in eo priori in quo Pater Verbum generat, Verbum & Spiritus Sanctus non existunt, cum in tali signo nondum supponantur producti; Ergo filiatio & spiratio passiua,

non

non possunt concurrere per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Respondeo distinguendo Antecedens: In eo priori quo Pater Verbum generat, Verbum, & Spiritus Sanctus non existunt, prioritate originis, concedo Antecedens; siquidem non existunt à se, quod est existere prioritate originis, sed ab alio, quod est existere vt posteriores origine. Non existunt simultate durationis, & in eodem signo in quo, nego Antecedens. Simultas enim existentiæ & durationis non tollitur per prioritatem & posterioritatem originis, vt constat in Sole radium seu splendorem eminente, radius enim seu splendor Soli coexistit, quamuis sit eo posterior origine & causalitate; & generaliter omne principium actuale operationis, eam prioritate naturæ & causalitatis antecedit, & nihilominus operatio est simul tempore & duratione; cùm repugnet principium actuale operationis, sine illa existere. In hoc ergo argumento, & similibus, duplex reperitur fallacia & hallucinatio: Prima est, quia ex posterioritate originis & à quo, infertur posterioritas durationis & in quo. Nam ex eo quod Pater est prior origine Filio & Spiritu Sancto, infertur illum vt origine priorem non posse intueri vt in seipsis existentes, Filium & Spiritum Sanctum, origine posteriores. Aliud fallaciæ genus consistit in eo quod Aduersarij id quod est proprium concipientis tribuere solent rebus conceptis; ex eo enim quod intellectus noster ex imperfecto modo concipiendi, concipit Patrem vt priùs seipsum intelligentem, quam intelligat Filium

& Spiritum Sanctum, putant eodem modo procedere æternum Patrem in sua æterna conceptione, vt prius cognoscat seipsum, suamque essentiam, quam Filium & Spiritum Sanctum.

Ex his solutum manet præcipuum fundamentum seu motiuū, quo Vasquez ducitur ad asserendum, Verbum Diuinum non procedere per se ex cognitione Spiritus Sancti, sic enim arguit: Cognitio intuitiua terminatur ad obiectum vt existens: Sed in illo priori in quo Verbum à Patre procedit, Spiritus Sanctus non existit, cùm nondum intelligatur productus, eiusque productio Verbi generationem supponat. Ergo Verbum ex cognitione intuitiua Spiritus Sancti non procedit.

Sed facilè respondetur ex dictis, negando Minorem, productio enim Verbi. Spiritus Sancti processionem & existentiam, prioritate solum originis antecedit: Prioritas autem originis, cùm non sit prioritas in quo, sed à quo, non impedit coexistentiam extremorum, nec per consequens rationem notitiæ intuitiuæ. Patet hoc in intellectione creata, licèt enim intellectio creata, vt habet rationem dictionis, Verbum mentis prioritate naturæ & causalitatis antecedat; quia tamen simul in eodem instanti temporis existit, rationem cognitionis intuitiuæ obtinet. Item si potentia visiua esset potens & efficax ad producendum suum obiectum; etsi pro priori à quo, non intelligeretur obiectum existens ante visionem; quia tamen poneretur in eodem instanti in quo fieret ipsa visio, tanquam terminus eius, illa tunc esset notitia intuitiua, quia

ad

ad rem vt existentem terminaretur.

## §. II.

*Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione creaturarum possibilium, sed non futurarum vel existentium.*

Probatur prima pars: Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ & omnipotentiæ, vt constat ex dictis Paragrapho præcedenti: Sed Dei essentia & omnipotentia comprehendi nequeunt, nisi in ea vt in causa cognoscantur creaturæ possibiles, vt in Tractatu de scientia Dei ostensum est: Ergo Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione creaturarum possibilium.

Secunda pars quæ est de creaturis futuris, & existentibus, triplici ratione suadetur. Prima est: cognitio ex qua Verbum procedit, debet esse naturalis & necessaria, sicut ipsa Verbi productio: Atqui cognitio rerum futurarum, vel existentium, non est naturalis, nec necessaria, sed libera, est enim ipsamet scientia visionis, quæ liberum Dei decretum præsupponit: Ergo Verbum Diuinum non procedit per se ex tali cognitione.

Secunda est, illud per se ad productionem Verbi Diuini non concurrit quod si auferetur, Verbum maneret omnino inuariatum, & eiusdem rationis ac antea: Sed sublata à Deo futurorum contingentium, & rerum existentium cognitione, Verbum Diuinum omninò inuariatum subsisteret, vt docet Ansel-

mus in monologio cap. 30. vbi ſic ait: *Siue Deus cogitetur, nulla alia existente eſſentia, ſiue alijs exiſtentibus, neceſſe eſt Verbum illius coeternum illi, eſſe cum ipſo:* Ergo cognitio rerum futurarum & exiſtentium, non concurrit per ſe ad Verbi productionem, ſed ad illam merè per accidens, & concomitanter ſe habet.

Tertia ratio ſic poteſt proponi: Vt Verbum ex cognitione futurorum vel exiſtentium procederet, deberet hæc ſcientia prius origine conuenire Patri, quam Verbo: Sed prius origine Patri conuenire non poteſt: Ergo nec Verbum ex futurorum vel exiſtentium cognitione procedere. Maior patet, Minor probatur. Cùm ſcientia futurorum & exiſtentium, ſit innixa decreto, vt in Tractatu de ſcientia Dei probatum eſt, eodem modo de illa philoſophandum eſt, ac de ipſo decreto: Sed libera diuinæ voluntatis decreta, priùs origine non conueniunt Patri; ſicut enim actiones ad extra ſunt toti Trinitati communes, ita & decreta libera indiuiſa ſunt, & tribus Perſonis communia, ac proinde non priùs origine vni quam alteri competunt: Ergo pariter ſcientia liberorum, innixa decreto, ac in eo fundata, non conuenit priùs origine Patri quam Verbo.

Ex his intelliges, quatuor eſſe diſtinguendas terminationes in intellectione per quam Verbum producitur. Prima eſt ad eſſentiam diuinam, vt ad obiectum formale & primarium. Secunda ad attributa & relationes, vt ad proprietates, vel modos obiecti formalis & primarij. Tertia ad creaturas poſſibiles.

Quar-

Quarta ad res existentes & futuras. Tres primæ per se, & ex vi processionis, Verbo Diuino conueniunt, quarta verò solùm concomitanter, & veluti per accidens. Vnde de creaturis existentibus vel futuris, loquitur S. Thomas quæst. 4. de veritate art. 5. dum ait, *Verbum per accidens & quasi ex consequenti ad creaturas referri*; nam vt patet ex contextu, loquitur de creaturis ad quas refertur relatione Domini & Creatoris, quæ vtique sunt existentes vel futuræ, non verò merè possibiles. Cùm verò Augustinus 15. de Trinit. cap. 14. docet, Verbum esse de his omnibus quæ sunt in scientia Dei, vel loquitur de scientia Dei necessaria, quæ simplicis intelligentiæ appellatur, per quam merè possibilia cognoscibilia cognoscit. Vel si loquatur de scientia libera & visionis, quæ fertur ad existentia & futura, solùm intendit, illam concomitanter se habere ad Verbi productionem.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Si nullæ forent creaturæ possibiles, adhuc procederet Verbum eodem modo perfectum, sicuti nunc est; absurdum enim videtur dicere, quod si non esset possibilis simia, vel formica, Verbum non produceretur cum ea perfectionis plenitudine, cum qua de facto producitur: Ergo Verbum non procedit per se ex cognitione creaturarum possibilium.

Confirmatur: Si Verbum Diuinum per se procederet ex cognitione creaturarum possibilium, ab illis vt possibilibus penderet, nam id ab alio pendet, quod sine illo nequit subsistere; Sed Verbum Diuinum, cùm sit ens in-

crea-

creatum & independens, non potest dependere à creaturis possibilibus: Ergo nec procedere ex cognitione illarum.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens; nam sublatis possibilibus, Verbum non procederet, vt exemplar, ars, & virtus productiua creaturarum, quæ perfectioones, cùm sint intrinsecæ Verbo, non procederet Verbum cum omnibus perfectionibus cum quibus de facto procedit, si tollerentur creaturæ possibiles. Quod non prouenit ex indigentia quam Deus habeat creaturarum, sed ex summa perfectione & fœcunditate Dei, & ex dependentia creaturarum ab ipso; non esset enim Deus, si non esset omnipotens & infinitè fœcundus ad extra, nec hoc posset esse, si repugnarent creaturæ possibiles. Vnde.

Ad confirmationem, nego sequelam Maioris: Vnum enim relatiuum sine alio nequit subsistere, & tamen non dependet ab illo, aliàs relatiua simul natura & cognitione non essent. Ad dependentiam ergo requiritur quod vnum non possit sine alio subsistere, ratione subordinationis ad illud: Hoc autem non conuenit Verbo Diuino respectu creaturarum possibilium, quod enim sine illis subsistere nequeat, non est ratione subordinationis ad illas, sed potius ratione dependentiæ creaturarum possibilium ab omnipotentia Dei.

Obijcies secundò, si Verbum Diuinum procederet ex cognitione creaturarum possibilium, posse dici imago creaturarum, sicut dicitur illarum Verbum: Sed hoc videtur absurdum, & contra Sanctos Patres, asseren-

tes Verbum eſſe quidem ideam & exemplar creaturarum, non tamen illarum imaginem: Ergo & illud.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, quia Filius Dei, vt Verbum, importat rationem manifeſtationis; vt imago rationem originis, & imitationis; quia Verbum Diuinum repræſentat creaturas, dicitur illarum Verbum; ſed quia non originatur à creaturis, nec imitatur illas, non eſt nec dicitur imago creaturarum. Ratio autem cur Verbum producatur ex cognitione creaturarum, & tamen ab illis non trahat originem, aſſignatur à Diuo Thoma quæſt. 4. de verit. a. 4. ad 7. vbi docet quod tunc ſolum Verbum ab obiecto dicitur procedere, quando ſcientia ex qua procedit à rebus deſumitur, quare cum diuina ſcientia ex qua Verbum procedit, à creaturis non deſumatur, Verbum Diuinum, licet eas repræſentet & manifeſtet, non poteſt tamen dici ab illis procedere ſeu originari. Vnde ad obiectionem ſecundò reſponderi poteſt, diſtinguendo Maiorem: Si Verbum Diuinum procederet ex cognitione creaturarum poſſibilium, vt ab obiecto per ſe originante, eſſet illarum imago, concedo Maiorem. Si procederet ex cognitione creaturarum poſſibilium, vt ab obiecto ſolum per ſe terminante, nego Maiorem.

Obijcies tertiò contra ſecundam partem aſſertionis, in qua diximus Verbum Diuinum non procedere ex cognitione creaturarum exiſtentium, vel futurarum: Verbum Diuinum de facto repræſentat, & exprimit creaturas, non ſolum vt poſſibiles, ſed etiam

vt existentes, & futuras: Atqui talis expressio & repræsentatio illi conuenit ex vi processionis: Ergo Verbum Diuinum per se procedit ex cognitione creaturarum existentium, & futurarum. Maior est certa, Minor probatur. Quidquid Verbum habet, accepit à Patre per æternam generationem, iuxta illud Christi Ioan. 7. *Omnia mea tua sunt*. Et istud: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me*: Sed quidquid Verbum accepit à Patre per æternam generationem, habet ex vi suæ processionis: Ergo expressio & repræsentatio creaturarum existentium & futurarum ex vi suæ processionis illi conuenit.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, & ad eius probationem dico quod etsi Verbum omnia quæ habet, habeat per suam processionem, non tamen omnia habet, ex vi suæ processionis, sed aliqua per suam processionem identicè tantùm & concomitanter illi conueniunt. Sicut supra cap. 3. dicebamus quod licet Spiritus Sanctus per suam processionem habeat naturam diuinam à Patre, & Filio communicatam, illam tamen non accipit ex vi suæ processionis, sed identicè tantùm & concomitanter.

## §. III.

*Vera & propria ratio imaginis conuenit Filio, non verò Spiritui Sancto.*

Prima pars constat ex varijs Scripturæ locis, in quibus Filius imago Dei appellatur & figura seu character substantiæ eius. Di-

citur etiam sigillum Patris, quia sicut in sigillo imprimi solet figura obsignantis, ita & in Filio imprimitur imago Patris, seipsum in Filio obsignantis. Et vt sigillo reconduntur secreta obsignantis, ita Verbo reconduntur secreta Patris. Appellatur etiam facies Psal. 97. *Ostende faciem tuam, & salui erimus*, quia sicut ex facie cognoscitur homo, ita ex Filio Pater dignoscitur, iuxta illud Christi ad Philippum: *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*. Dicitur etiam candor lucis æternæ, & splendor gloriæ, quia sicut proprium lucis & splendoris est, res manifestare; ita Verbi Diuini proprium est, esse manifestatiuum Patris, & eorum omnium quæ sunt in Patre. Demum speculum sine macula nuncupatur, quia sicuti speculi est, omnes intuentis se motus & gestus exprimere: ita Filius Dei, qui est viuum Patris speculum, omnes eius perfectiones & operationes exhibet, & repræsentat, iuxta illud Ioan. 5. *Non potest Filius à se facere quidquam nisi quod viderit Patrem facientem. Quæcumque enim ille fecerit, hæc & Filius similiter facit*. Vnde Basilius hom. 15. *Quoniam est Patris imago, totum in se monstrat genitorem.*

Ratio etiam suffragatur, imago enim, quæ definitur, *Vnius ab alio deducta similitudo*, duo tantùm requirit, nimirum similitudinem & processionem; non enim sola similitudo sufficit ad rationem imaginis, nam duo oua similia sunt, vnum tamen alterius imago non est, quia neutrum de altero expressum est: Sed vtraque hæc conditio perfectissimè conuenit Filio, procedit enim à Patre, & ex vi

suæ

suæ processionis est ei similis in natura, vt cap. 3. Paragrapho 3. ostendimus: Ergo est vera & perfecta Patris imago, & tantò perfectior, quantò perfectiorem habet cum eo similitudinem, nimirum identitatem in natura.

Confirmatur: Creatæ imagines, vel non sunt veræ, quia fideliter non repræsentant prototypum; vel sunt inanimatæ & mutæ, quia carent vita & facultate loquendi; vel denique inanes & vacuæ, quia carent virtute & operatione: *At ista imago* (inquit Ambrosius lib. 1. de fide cap. 4.) *non est falsa, quia veritas est; non est muta, quia Verbum est; non mortua, quia vita est; non est inanis, quia virtus est*: Ergo vera & propria ratio imaginis illi competit.

Secunda pars nostræ assertionis videtur esse contra nonnullos Patres Græcos, sentientes non solum Filio, sed etiam Spiritui Sancto conuenire rationem imaginis, ait enim Basilius lib. 5. contra Eunom. cap. 6. *Imagò Dei Christus est, imago verò Filij Spiritus*. Et Cyrillus lib. 13. Thesauri cap. 1. *Deus verus Spiritus Sanctus est, quoniam Filij Dei imago perfectissima est*. Item Damascenus lib. 1. fidei cap. 18. *Imago Patris est Filius, & Filij Spiritus Sanctus*, Est tamen communis inter Latinos, eamque docet, & probat Sanctus Thomas hic quæst. 34. art. 2. hoc discursu: *Sicut Spiritus Sanctus, quamuis sua processione accipiat naturam Patris, sicut & Filius, non tamen dicitur natus ita licet accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit vt Verbum, de cuius ratione est*

*similitudo speciei ad id à quo procedit, non autem de ratione amoris, quamuis hoc conueniat amori, qui est Spiritus Sanctus inquantum est diuinus.* Quam rationem fusè expendimus supra cap. 3. probando productionem Verbi esse generationem, non autem processionem Spiritus Sancti.

Dices, Spiritus Sanctus est infinitè similior Patri & Filio, quam creaturæ: Ergo ratio imaginis, multò magis ei conueniet, quam creaturis.

Sed nego consequentiam, licet enim creaturæ imperfectam habeant cum Deo similitudinem, illam tamen habent ex vi suæ productionis; quia sunt veluti quædam artefacta, quæ exigunt fieri ad similitudinem ideæ, quam Deus ab æterno in mente habuit: At verò Spiritus Sanctus non habet similitudinem in natura, formaliter ex vi processionis, sed identicè tantùm & concomitanter. Vnde S. Thomas in 1. ad Annibaldum dist. 28. quęst. 1. art. 2. ad 3. *In artificiato inuenitur species artis, etiam apud nos, non autem in amore artificis, & ideo creaturæ, inquantum habent speciem artis æternæ, quæ est Filius Dei, dicuntur imago, & ad imaginem, non autem Spiritus Sanctus, qui est amor.* Vnde quando Patres Græci supra relati, vocant Spiritum Sanctum imaginem Filij, sumunt latè nomen imaginis, pro eo quod procedit cum perfecta similitudine in natura, quamuis non formaliter ex vi suæ processionis.

Ex dictis colligitur primò, Verbum solius Patris esse imaginem; etsi enim vt ab obiecto per se cognito procedat non solùm

à Pa-

à Patre; sed etiam à se ipso, à Spiritu Sancto, & à possibilibus; vt à principio tamen originante, à solo Patre procedit: vnde cùm de ratione imaginis sit non solùm similitudo, sed etiam processio, seu expressio, Filius solius Patris est imago. Quare plusquam falsum est quod scribit Auctor Theologiæ mentis & cordis in Tractatu de Trinitate pagina 300. nimirum quod *quia principium quod Verbi est Pater, principium verò quo essentia, Verbum dicitur imago Patris & essentiæ*. Cùm enim inter imaginem & prototypum debeat esse relatio & distinctio realis, non minùs quam inter Patrem & Filium; sicut Verbum non potest dici filius essentiæ, sed tantùm Patris, defectu relationis, & distinctionis realis inter Verbum & essentiam (licet illa, vt modificata relatione paternitatis, sit principium quo generationis Verbi), ita ob eamdem rationem, Verbum non potest dici imago essentiæ, sed tantùm Patris quamuis essentia sit principium *quo* productionis seu expressionis Verbi, & habeat rationem speciei fœcundantis intellectum Patris ad illius productionem.

Colligitur secundò; pulchritudinem seu speciem rectè appropriari Filio ab Hilario lib. 2. de Trinitat. vbi sic ait: *Æternitas est in Patre, species in imagine, vsus in munere*, Tum quia pulchritudo præcipuè relucet in vultu, Filius autem, vt supra dicebamus in scriptura *faeies Dei* appellatur. Tum etiam, quia vt discurrit D. Thomas infra quæst. 39. art. 8. ad pulchritudinem tria requiruntur, integritas scilicet, seu perfectio; quæ enim

man-

manca & diminuta sunt, turpis sunt; debita proportio seu consonantia; vt patet in corporalibus; ille enim non dicitur pulcher, qui non habet membra debitè proportionata & coaptata; denique splendor seu claritas, vnde quæ habent calorem nitidum pulchra esse dicuntur. Hæc autem secundæ Sanctissimæ Trinitatis Personæ perfectissimè conueniunt; cùm enim sit Filius Dei naturalis, habet in se totam Patris naturam, cùm sit eius imago, perfectam habet cum illo proportionem, conuenientiam & similitudinem; denique cùm sit Verbum, est lux & splendor intellectus, vt ait Damascenus.

Colligitur tertiò ex dictis toto hoc capite de Persona Filij, eam adæquatè constitui per hos tres respectus Filiationis, Verbi, & Imaginis, omnesque per se requiri ad rationem Filij & geniti increati; quia cùm Filius increatus procedat per intellectum, recipit naturam diuinam, ex vi suæ processionis, quod ad rationem Filij requiritur; terminat intrinsecè Patris intellectionem, quod est proprium Verbi; Verbum enim est terminus per intellectionem productus seu expressus; & perfectè manifestat suum prototypum, quod exigitur ad rationem imaginis. Hi verò tres respectus identificantur in secunda Trinitatis Persona, sine virtuali discrimine, & differunt solùm per ordinem ad diuersa connotata: Etenim vt Filius, magis exprimit similitudinem, seu identitatem in natura; vt Verbum, magis explicat rationem manifestationis eorum quæ Patri propria sunt; vt imago, magis declarat rationem originis

&

& imitationis, seu repræsentationis sui exemplaris. Vnde S. Thomas illic q. 34. art. 2. ad 3. *Ad exprimendas diuersas Filij Dei perfectiones, diuersa ei attribuuntur nomina; nam vt ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; vt ostendatur coeternus, dicitur splendor; vt ostendatur omninò similis, dicitur imago; vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum.* Vide in Clypeo Theologiæ Thomisticæ præcipua Verbi Diuini encomia, ex capite primo Euangelij D. Ioannis desumpta, quæ ad finem disputationis nonæ, fusè expendimus.

## CAPVT VIII.

### *De Persona Spiritus Sancti.*

SIcut nemo scit quæ hominis sunt, nisi spiritus hominis qui in ipso est; sic ea quæ sunt Dei, vel Spiritus Dei, nemo cognouit, nisi Spiritus Dei; vnde ad inuestiganda, & explicanda huius Diuinæ Personæ arcana, speciali indigemus Spiritus Sancti auxilio, de quo vt monet Hilarius lib. 2. de Trinitat. *nec tacere oportet, nec multùm loqui.*

§. I.

## § I.

### *Tertiæ Personæ Sanctissimæ Trinitatis, tria præcipuè nomina conueniunt, scilicet Spiritus Sancti, amoris, & doni.*

Tres solent assignari rationes, cur tertiæ Sanctissimæ Trinitatis Personæ, nomen Spiritus attribuatur. Prima & præcipua, quia proprium est tertiæ personæ passiuæ, spirari, non secus ac Filij est passiuè generari. Secunda quam tradit S. Thomas 4. contra Gent. cap. 18. nomen Spiritus in rebus corporeis, impulsionem quandam & motionem significat nam flatum & ventum, Spiritum sæpè appellat Scriptura: Sed proprium amoris est quod moueat, & impellat voluntatem amantis in rem amatam: Ergo persona illa quæ in Diuinis procedit per modum amoris, conuenienter Spiritus dicitur, Tertia ratio est, quia tertia Sanctissimæ Trinitatis persona, suis donis homines spirituales efficit, & in quandam diuinæ spiritualitatis participationem trahit; vt enim obseruat Magister sententiarum in 1. distinct. 18. duplicem à Deo accepimus Spiritum, vnum quo essemus, & alium quo sancti & spirituales essemus: nam spiritu creato, qui est anima rationalis, sumus; & spiritu increato, qui est Spiritus Sanctus, spirituales & sancti sumus.

Sanctus quoque congruenter dicitur, quia vt notat S. Thomas in compendio Theolgiæ cap. 74. Sanctum tribus modis sumitur, primò pro eo quod est purum & mundum, secun-

cundò pro eo quod est cultui diuino deputatum & consecratum, tertiò sanctum idem est quod firmum, seu in bono confirmatum; & his tribus modis sanctitas Spiritui Sancto tribuitur, sed appropriatur; ille enim animam rationalem, à terrenorum affectuum labe mundat, Deo consecrat & applicat, & in bono solidat ac firmat, qui est triplex sanctitatis radius seu character. Vnde tota Ecclesiæ sanctitas ipsi vt auctori & causæ tribuitur, & ab eo deriuari dicitur, vt eleganter expendit Chrysostomus homil. 2. de Spiritu Sancto, his verbis: *Hoc Prophetæ illustrantur, Reges inunguntur, Sacerdotes ordinantur, Doctores illuminantur, Ecclesiæ sanctificantur, altaria fundantur, vnguentum consecratur, aquæ purgantur, Dæmones abiguntur, morbi curantur, peccatores reconciliantur.*

Secundum Spiritus Sancti nomen est amor, quod duplici titulo ei conuenit; primò ex vi processionis & proprietatis Personalis, terminus enim actionis voluntatis, conuenienter amor vocatur, seu pondus & impulsus in rem amatam. Secundò ratione suæ operationis, quatenus scilicet nos reddit amantes; infundendo in nobis charitatem. Ad quod respiciens Bernardus epist. 107. Sic exclamat: *O geminum, ipsumque firmissimum, erga nos amoris argumentum! Christus moritur, meretur ergo amari: Spiritus afficit & facit amari. Ille facit cur ametur, iste vt ametur. Ille multam dilectionem in nobis commendat, iste dat. In illo cernimus quod amemus, ab isto sumimus vnde amemus. Charitatis ergo ab illo occasio, ex isto affectio.*

Ter-

Tertium nomen Spiritus Sancti est donum, quod etiam personali proprietate ei competit; procedit enim vt amor: Amor autem est primum donum quod confertur amico, & ad quod cætera consequuntur: Ergo Spiritus Sanctus ex sua proprietate personali habet quod sit donum. Nec obstat quod donum respectum dicat ad personam cui datur: & nulla creatura sit ab æterno, cui Spiritus Sanctus donari possit. Nam vt ait Sanctus Thomas hic quæst. 38. art, 1. ad 4. *Donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem vt possit dari: vnde ab æterno Diuina Persona dicitur donum, licet in tempore detur.*

## §. II.

### *Spiritus Sanctus à Patre, Filioque procedit.*

Post hæresim Macedonij, qui Spiritus Sancti diuinitatem negauit, nouus aliquorum Græcorum error circa illius processionem pullulare cœpit; licèt enim illi Spiritum Sanctum, æquè ac Patrem & Filium, Deum esse confiterentur; negabant tamen ipsum à Filio procedere, sed à solo Patre. Hoc antiquo errore ad hæc vsque ad tempora laborant Græci & Armeni, ad eumque abolendúm plura fuere coacta Concilia, interque vltimo loco, iussu Eugenij IV. coactum est Florentinum, vbi post multas accuratasque disputationes inter Patres agitatas, tandem Græci conuenerunt cum Latinis, de processione Spiritus Sancti, vt constat ex ipso decreto Eugenij, & ex oratio-

ne quam ad Concilium habuit Bessarion Patriarcha Constantinopolitanus, de vnione Ecclesiæ Græcæ cum Latina: sed in patriam reuersi, suadente Marco Ephesino, ad vomitum redierunt, & in eundem errorem relapsi sunt.

Veritas Catholica, quæ asserit Spiritum Sanctum à Patre, Filioque procedere, præterquam quod in varijs Concilijs definita est, apertè colligitur ex varijs Scripturæ testimonijs, præsertim ex illis in quibus Spiritus Sanctus dicitur à Filio missus Ioan. 15. *Cùm autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis*, nam vnam personam ab alia mitti, in Diuinis est vnam personam ab alia procedere, cum nouo modo existendi in alio, quem antea non habebat; vnde Augustinus lib. 4. de Trinit. cap. 20. *ab illo mittitur, a quo emanat*. Ideoque Pater nunquam dicitur missus, etiam si in tempore sit cognitus, quia vt idem Sanctus Doctor ait lib. contra serm. Arian. cap. 4. *Solus non habet authorem à quo genitus sit, vel à quo procedat*. Nec refert quod interdum dicatur Filius mitti à Spiritu Sancto, à quo tamen non procedit; nam vt ait Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 24. *Filius à Spiritu Sancto mittitur secundùm naturam assùmptam: Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, vt secundum eam possit dici missus à Filio: vnde si à Filio mittitur secundum naturam diuinam ab eo mittitur, & consequenter ab eo procedit.*

Aliud est celebre testimonium Ioan. 16. Vbi Christus loquens de Spiritu Sancto, sic ait: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis. Omnia quæ habet Pater*

ter

*ter mea sunt, propterea dixi vobis, quia de meo accipiet*. Ex quibus verbis duplex argumentum conficitur. Primum est: Nequit in Diuinis vna persona aliquid accipere ab alia, nisi per originem passiuam; sicut è contrario nequit vna Persona Diuina dare aliquid alteri, nisi per originem actiuam, cùm non sit alius modus dandi & accipiendi in Diuinis, quam per originem actiuam dantis, & passiuam accipientis: Ergo Spiritus Sanctus, qui accipit à Filio quæ annuntiaturus est Apostolis, ab illo procedit. Nec obstat, quod dicat *accipiet* in futuro, quia vt rectè ait Augustin. tract. 99. in Ioan. *In æternis cuiuslibet temporis Verbum, non mendaciter ponitur*. Secundum argumentum est: Omnia quæ habet Pater sunt Filij, præter id in quo relatiuè opponuntur, vt verba tradita testantur; Atqui spiratio actiua conuenit Patri: Ergo pariter debet conuenire Filio, & per consequens Spiritus Sanctus ab vtroque procedere. Hanc rationem insinuat Florentinum in litteris sanctæ vnionis, in quibus sic dicitur: *quia omnia, quæ Patris sunt, ipse Pater vnigenito Filio suo, gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit à Filio, ipse Filius à Patre æternaliter habet*.

Tertium testimonium habetur Ioan. 20. Vbi Christus insufflauit in Discipulos, dicendo in illis: *Accipite Spiritum Sanctum*: Nam vt ait Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 26. *Per hoc significatum est, sic ab ipso procedere Spiritum Sanctum, quomodo ab eius corpore flatus ille processit*. Deinde Bernardus serm. 80. in Cant. *Insufflauit & dixit, accipite Spiritum*

*Sanctum: Osculum profecto fuit, non quidem corporeus ille flatus, sed inuisibilis Spiritus Sanctus, qui propterea in illo dominico flatu datus est, vt per hoc intelligeretur, & ab ipso pariter tamquam a Patre procedere, tanquam verè osculum, quod osculanti & osculato commune est.*

Demum alia sunt testimonia, in quibus Spiritus Sanctus dicitur esse Spiritus Filij Dei non minus quam Patris, ad Roman. 8. & ad Galat. 4. At non alia ratione Spiritus Sanctus dicitur Patris, nisi quia procedit à Patre: Ergo nec alia ratione erit Spiritus Filij, nisi quia procedit à Filio.

Non desunt testimonia Sanctorum Patrum, etiam Græcorum: Præcipuè notandum est illud Nazianzeni orat. 5. de Theologia, vbi Diuinam Trinitatem comparat tribus primis personis generis humani: scilicet Patrem Adæ; quia Pater à nulla persona, vt Adam à nullo homine est ortus: Filium verò Euæ, quia Eua ex Adami substantia processit, vt Filius à solo Patre: Spiritum Sanctum Seth, quia ab Adamo & Eua ortus est, vt Spiritus Sanctus à Patre & Filio procedit. Notandum est etiam illud Athanasij serm. 4. vbi comparat Patrem Soli, Filium luci seu splendori, & Spiritum Sanctum ardori seu calori; & docet, quod sicut à Sole procedit lux, & à Sole & luce calor; ita & à Patre Verbum generatur, & à Patre, Filioque Spiritus Sanctus producitur.

Omittendum non est, Patres Græcos interdum quærere, cur Spiritus Sanctus non sit Filius Filij, vt constat ex Basilio lib. 5. contra

Eunom. cap. 12. cuius titulus est: *Cur & Spiritus filius Filij non dicitur?* Hæc autem quæstio, ne puerilis sit & nugatoria, necessariò supponit, Spiritum Sanctum produci à Filio; alioquin, vt notat Bessarion in oratione supra citata cap. 6. nullam prorsus difficultatem haberet, & similis esset illi qua quis quæreret, cur Spiritus Sanctus non sit Pater Patris, & genitor Filij, quam quæstionem nemo mouit vnquam, eò quòd ea supponat, Spiritum Sanctum producere Patrem & Filium.

Non desunt etiam rationes Theologicæ in eiusdem veritatis confirmationem: Tres adducit D. Thomas hìc qu. 36. art. 2. Prima & præcipua est, quia si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non distingueretur ab illo; cùm omnis distinctio realis in Personis Diuinis ex oppositione relatiua oriatur & oppositio relatiua fundetur in processione vnius Personæ ab alia. De quo fusiùs Paragrapho sequenti. Secunda est, quia illud quod procedit per modum amoris, debet necessariò procedere à Verbo; eò quòd nihil amari possit, nisi quod Verbo concipitur: Sed Spiritus Sanctus procedit vt amor: Ergo à Verbo procedit. Vnde S. Thomas infra qu. 43. art. 5. ad 2. *Filius est Verbum, non qualecumque, sed Verbum spirans amorem.* Nec refert si dicas amorem non procedere in nobis à Verbo effectiuè, sed obiectiuè tantum, quatenus repræsentat amabilitatem obiecti, qua voluntas ad amandum allicitur. Nam præterquam quod non improbabilis est illa sententia quæ asserit intellectum effectiuè mouere voluntatem, vt suo loco dicemus: Sem-

per ſtat vis rationis D. Thomæ, nam ſemel habito quod de ratione amoris in communi analogicè ſumpti ſit procedere à Verbo, ex diuerſa deinde conditione Verbi creati, & increati, debet inferri, quod creatum finaliter, increatum verò actiuè, etiam per modum principij, ad amorem concurrat: eo quòd Verbum increatum procedat vt perſona ſubſiſtens in natura diuina, & conſequenter vt habens voluntatem diuinam, qùam elicitiuè & actiuè ſpiratur amor. Tertia ratio D. Thomæ in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ videri poterit.

Obijciunt Græci Schiſmatici: In ſcripturis inuenimus ſolùm Spiritum Sanctum à Patre procedere, nulla mentione facta de Filio, ſicut nec de eo fiebat in Symb. Conc. Nicæni, in quo non habetur particula *Filioque*, ſed tantùm, *qui à Patre procedit*: Vnde particula illa addita fuit à Latinis; & tamen ſub interminatione anathematis vetitum fuerat in Concilio Epheſino ne quidquam illi Symbolo adderetur.

Reſpondeo quod licet ſcriptura nuſquam formaliter & explicitè dicat, Spiritum Sanctum procedere à Filio, id tamen virtualiter & implicitè ait, dum aſſerit ipſum eſſe Spiritum Filij, ab eo mitti, & de ipſo accipere, ex his enim locis manifeſtè colligitur, ipſum à Filio procedere, vt ex ſupra dictis conſtat: Cur autem Chriſtus noluerit apertè dicere, Spiritum Sanctùm procedere à ſe, ſicut dixit de Patre, rationem aſſignat Auguſtinus tract. 99 in Ioanne, vt nimirum omnia referret ad Patrem, vt ad primum principium & fontem

totius Diuinitatis. Eandem rationem tradit S. Thomas 4. contra Gent. cap. 25. vbi sic ait: *Non est mirum, si Dominus Spiritum Sanctum à Patre procedere dixit, de se mentione non facta; quia omnia ad Patrem referre solet, à quo habet quidquid habet, Sicut cùm dicit Ioan. 7. mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me Patris, & multa huiusmodi in Verbis Domini inueniuntur ad comendandum in Patre authoritatem principij. Nec tamen in authoritate præmissa* (scilicet Ioan. 15 Qui à Patre procedit) *omninò obticuit se esse Spiritus Sanctus principium, cùm dixit eum Spiritum veritatis: Se autem priùs dixerat veritatem.* Ad id quod dicitur de Concilio Nicæno, & de additione Symboli, respondeo in Concilio Nicæno solùm haberi, *Credo in Spiritum Sanctum*, & postea, occasione hæresis Macedonij, à Patribus Concilij Constantinopolitani fuisse additum, *Qui ex Patre procedit*, nulla facta mentione processionis a Filio, quia istius hæresis sectatores non negabant Spiritum Sanctum à Filio procedere, sed potiùs asserebant esse facturam solius Filij; ac tandem postmodum occasione nouæ hæresis, & ita exigente necessitate, vt ait Florentinum, particula *Filioque*, in quodam Concilio Romano celebrato circa annum Domini 600. (vt innuit idem Florentinum sess. 7. & obseruat Estius in 1. dist. 11. Paragraph. 2.) simbolo addita fuit, quod non tam fuit additio, quam veritatis in Symbolo Constantinopolitano primo implicitè contentæ, maior expressio seu explicatio. In eodem Florentino sess. 5. Andræas Doctor Latinus protulit vetustissimum codicem Græ-

eorum synodi 7. generalis, in qua maximo numero fuere Græci Patres, in cuius actione 7. legitur de Spiritu Sancto, *Qui à Patre, Filioque procedit*, vnde creditur, alios codices græcos, in quibus non habetur illa particula *Filioque*, fuisse à Græcis schismaticis corruptos.

## §. III.

*Spiritus Sanctus non distingueretur à Filiò, si ab illo non procederet.*

Probatur primò ex tribus Concilijs: In primis enim Concilium Toletanum 2. in professione fidei, de Personis Diuinis loquens, sic ait: *In relatione Personarum numerus cernitur. Hoc solùm numerum insinuant, quod ad inuicem sunt.* Quibus verbis apertè docet Personas Diuinas sola oppositione relatiua multiplicari & inter se distingui: At si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ei non opponeretur relatiuè, cùm omnis oppositio relatiua in Diuinis, in origine & processione vnius Personæ ab alia fundetur: Ergo ab illo non distingueretur.

Secundò, in Concilio Toletano 16. in confessione fidei, de Spiritu Sancto dicitur: *Qui in sancta prænoscitur Trinitate tertia Persona esse, pro eo quod à Patre Filioque condonatur.* Ergo si non esset donum procedens à Patre & Filio, non esset tertia persona ab illis distincta.

Tertiò, in Concilio Florentino sess. 18. probatur contra Græcos Spiritum Sanctum proce-

cede-

cedere à Filio, quia *sola relatio apud omnes tam Græcos quam Latinos Doctores, diuina, processione Personas multiplicat*. Ergo ex Concilio, cessante processione cessat multiplicatio & distinctio Personarum. Et quamuis ibi non sit definitio sed doctrina Concilij, non potest tamen non esse summi ponderis & momenti, cùm Sacra Synodus ea vtatur ad definiendam fidei veritatem.

His adiungi potest celebre testimonium Gregorij Nisseni lib. ad Ablauium, vbi sic ait: *Eò distinguitur Spiritus à Filio, quod per ipsum est*: Ergo si ab ipso non esset, ab ipso non distingueretur.

Ratio fundamentalis prædictis locis insinuata est: Personæ enim Diuinæ non distinguuntur, nisi quatenus opponuntur, in quo enim non opponuntur, conueniunt, & identificantur, opponi verò non possunt, nisi relatiuè; tum quia, vt ait D. Thomas 4. contra Gent. cap. 14. *In alijs oppositis semper alterum est imperfectum, hoc autem in relatiuis non oportet, imò vtrumque considerari potest, vt perfectum*. Tum etiam, quia in Deo nihil est, nisi essentia, attributa, & relationes: Ergo cùm Personæ Diuinæ non opponuntur in essentia, nec in attributis, quæ absoluta & communia sunt, necesse est quod opponantur relatione, vt ad inuicem distinguantur. Hinc ortum habuit celebre illud ex Boetio & Anselmo desumptum, & communi Theologorum calculo probatum: *In diuinis omnia sunt vnum, nisi vbi obuiat relationis oppositio*; quæ cùm non nisi in origine vnius Personæ ab alia fundetur, si Spiritus Sanctus à Filio non proce-

ederet, ab eo non distingueretur.

Confirmatur Filiatio & spiratio passiua, in ea hypothesi, non magis opponerentur & consequenter non magis distinguerentur inter se, quam de facto opponantur vt distinguantur paternitas & filiatio ex vna parte, & spiratio actiua ex altera: Ergo sicut Spirator non est Persona distincta à Patre & Filio, quia eis relatiuè non opponitur; ita nec Spiritus Sanctus, personaliter distingueretur à Filio, si ab eo non procederet.

Respondent Scotistæ, non esse idem oppositionem relationis, & oppositionem relatiuam, gaudet enim (inquiunt) relatio duplici oppositione, vna relatiua, & altera disparata: Vnde quando Sancti Patres & Theologi dicunt, in Diuinis omnia esse vnum vbi non obuiat relationis oppositio, hoc non est intelligendum de oppositione relationis tantùm relatiua, sed vel de relatiua, vel de disparata, quam haberet Spiritus Sanctus cum Filio, si ab eo non procederet, subindeque ab illo distingueretur.

Verum hæc solutio & doctrina, quæ est præcipuum Scotistarum fundamentum, facilè confutari potest. Inprimis enim contra eam militant testimonia Conciliorum supra adducta, præser im illa verba Toletani 2. *Hoc solum numerum insinuant, quod adinuicem sunt.* Esse enim ad inuicem, non verificatur nisi de his quæ relatiuè opponuntur. Et ista Florentini; *sola relatio diuina processione Personas multiplicat*; processio enim in Diuinis est fundamentum oppositionis relatiuæ, non disparatæ. Vnde Ioannes Theologus ibidem asserit,

quod

quod *substantia cum Personis communicat, proprietates verò, nequaquam communicabiles sunt, quod quidem ex relationis vi creditur euenire*: Sed quod prouenit ex vi relationis, oritur ex oppositione relatiua, non verò ex disparata: Ergo ex Florentino, incommunicabilitas, & per consequens distinctio Diuinarum Personarum, ex sola oppositione relatiua prouenit non verò ex disparata. Quod etiam apertè declarant verba ista Damasceni 1. de fide cap. 11. *In solis quidem proprietatibus aeternitatis, filiationis, & processionis, secundum causam & causatum &c. differentiam intelligimus*. Nec dici potest, hæc testimonia solùm probare, quod distinctio quæ de facto inter Personas Diuinas reperitur, ex relatiua oppositione procedit; non verò quod ex hypotesi, quod Spiritus Sanctus à Filio non procederet, non posset absque oppositione relatiua, realis inter illos saluari distinctio. Nam in Diuinis quidquid est possibile, de facto est, & quidquid de facto non est, omnino impossibile est: Ergo si de facto non datur distinctio in Personis Diuinis, nisi ratione oppositionis relatiuæ, fundatæ in origine: prorsus impossibile est, Personas Diuinas aliter inter se distingui, quam oppositione relatiua, in origine fundata, subinde omnis suppositio tollens hanc oppositionem inter Filium & Spiritum Sanctum, tollit pariter realem vtriusque distinctionem.

Denique prædicta solutio & doctrina Scotistarum, hoc argumento confutari potest. Distinctio quæ oritur ex oppositione disparata, prouenit ex finitate & limitatione: Sed Per-

ſonæ Diuinæ infinitæ & illimitatæ ſunt: Ergò ratione oppoſitionis diſparatæ, adinuicem diſtingui non poſſunt. Maior patet in miſericordia, iuſtitia, amore, & ſapientia, quæ ſunt perfectiones diſparatæ, & tamen in ente infinito, in quo omni imperfectione & limitatione carent, identificantur realiter. Conſtat etiam in rationibus entis abſoluti, & relatiui, quæ in rebus creatis maximæ diſparatæ ſunt, & pertinent ad ordines omnino diuerſos, & nihilominus in ente infinito & illimitato non diſtinguuntur realiter. Ergo diſtinctio quæ oritur ex oppoſitione diſparata prouenit ex limitatione & finitate, ſubindeque in Deo locum habere non poteſt.

Obijcies primò: Idem eſt conſtitutiuum rei, & diſtinctiuum illius ab omni alio: ſed formale conſtitutiuum Filij in eſſe perſonæ eſt filiatio, ſpiratio enim actiua cùm ſit communis etiam Patri, non poteſt Filium conſtituere in ratione Perſonæ, de cuius ratione eſt incommunicabilitas: Ergo Filius per filiationem diſtinguitur ab omni alia perſona, ſubindeque illa ſuperſtite, & circumſcripta ſpiratione actiua, maneret diſtinctus à Spiritu Sancto.

Reſpondent aliqui, Maiorem eſſe veram in entibus abſolutis, non autem in relatiuis; nam ſicut eſſe relationis eſt in ordine ad correlatiuum, ita & diſtinctio illius ſolum eſt à correlatiuo: Vnde quia filiatio non refert Filium ad Spiritum Sanctum, ſed ad Patrem, non diſtinguit ipſum à Spiritu Sancto, ſed ſolùm à Patre ſubindeque à Spiritu Sancto ſolùm per relationem ſpiratoris diſtinguitur. Meliùs tamen

men respondetur, concessa Maiore, distinguendo Minorem: Formale constitutiuum Filij Dei est filiatio, præcisè sumpta, & vt præscindens ab ordine ad Spiritum Sanctum producendum, nego Minorem, Vt exigens vim spirandi, eamque radicaliter continens, concedo Minorem: supposito autem quod Spiritus Sanctus à Filio non procederet, filiatio vim spirandi radicaliter non contineret, subindeque Filium à Spiritu Sancto non distingueret.

Obijcies secundò: si per impossibile Spiritus Sanctus non procederet à Patre, sed à solo Filio, adhuc realiter distingueretur à Patre, quia sublata spiratione actiua à Patre, adhuc in eo maneret paternitas, qua constituitur in esse personæ incommunicabilis, & distinctæ à quacunque alia: Ergo pariter, si Spiritus Sanctûs non procederet à Filio, sed à solo Patre, adhuc à Filio distingueretur realiter.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem; nam si Spiritus Sãctus procederet à solo Filio adhuc opponeretur relatiuè mediatè Patri, eo quòd procederet mediatè ab illo; quia Pater daret Filio virtutem, qua spiraret Spiritum Sanctum, & ita mediatè produceret Spiritum Sanctum; quod sufficeret ad distinguendum Patrem à Spiritu Sancto: In casu autem quo Spiritus Sanctûs non procederet à Filio, neque mediatè neque immediatè, Filius ipsi relatiuè opponeretur, subindeque non distingueretur ab illo.

Obijcies tertiò, tametsi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, processio vnius dif-

fer-

ferret ab origine alterius, vna enim esset per intellectum, & altera per voluntatem; & vna haberet rationem generationis, non verò alteram: Ergo Spiritus Sanctus distingueretur à Filio, quamuis non procederet àb illo. Vnde Anselmus lib. de processione Spiritus Sancti ait Filium & Spiritum Sanctum esse plures, *per hoc quod Filius nascendo, Spiritus Sanctus procedendo habeat esse.* Et subdit. *Et si per aliud non essent plures, per hoc solum essent diuersi.*

Respondeo negando Antecedente, cùm enim processio per voluntatem differat à processione per intellectum, ratione ordinis quem dicit ad illam, vt docet D. Thomas supra qu. 27. art. 3. ad 3. ordine originis sublato, non esset duplex, sed vna processio realiter, cum virtuali tantùm distinctione; sicut voluntas in Deo virtualiter tantùm differt ab intellectu, & est posterior illo origine tantùm virtuali. Neque obstat quod vna esset generatio non verò altera, hoc enim solùm arguit distinctionem specificam virtualem inter illas, non verò realem formalem.

Ad Anselmum dicendum cum D. Thoma qu. 10. de potentia art. 5. ad 2. illum non ex propria sententia prædicta verba protulisse, sed disputatiuè tantùm, supposita sententia Græcorum distinguentium Spiritum Sanctum à Filio, per hoc solùm quod Filius à Patre per intellectum, & veram generationem producitur, Spiritus verò Sanctus per voluntatem, & non nascendo, sed procedendo. Quod autem hæc interpretatio legitima sit, inde colligitur, quod aliàs Anselmus sibi apertè contradice-

ret, nam in illo libro de proceſſione Spiritus Sancti, quem aduersùs Græcos compoſuit, ſæpe repetit & inculcat vulgatum illud axioma: *In Diuinis omnia ſunt idem, vbi relationis oppoſitio non obuiat.*

## §. IV.

*Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ proprietatis characteriſticæ, exigit procedere à duabus Perſonis, quæ tamen non ſunt duo principia Spiritus Sancti, ſed vnum duntaxat.*

Probatur prima pars contra Scotiſtas: Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod procedat ex amore perfectiſſimo, ſubindeque ex amore amicitiæ mutuo & reciproco, qui multo perfectior eſt amore concupiſcentiæ, vel ſimplicis beneuolentiæ: Sed amor non poteſt eſſe nec intelligi mutuus ſine pluralitate ſuppoſitorum, nam vt ait D. Gregorius hom. 17. in Euang. *Minus quam inter duos charitas haberi non poteſt*: Ergo Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod procedat à duabus perſonis.

Confirmatur: Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod ſit nexus indiuiduus Patris & Filij; ac ſuauiſſimum oſculum vtriuſque, vt paſſim docent Sancti Patres, præſertim Bernardus ſerm. 80. in Cant. vbi hæc verba Sponſæ, *oſculetur me oſculo oris ſui*, explicans, ait: *Sit rectè Pater oſculans, Filius oſculatus; non erit ergo abs re oſculum Spiritum Sanctum intelligi, vtpote qui Patris Filijque*

im-

*imperturbabilis sit pax, gluten firmum, indiuiduus amor, indiuisa vnitas, totiusque Trinitatis vinculum indissolubile* : Sed hæc sine amore mutuo, & suppositorum pluralitate intelligi nequeunt, vt patet : Ergo Spiritus Sanctus ex sua proprietate characteristica & personali, petit procedere à duabus Personis. Vnde si per impossibile à solo Patre procederet, non esset adæquatè eiusdem rationis ac est, quia careret aliqua proprietate personali, quam habet ex vi suæ processionis scilicet esse terminum mutui amoris, & suauissimum duarum personarum nexum, & osculum. Nec obest si dicas, quod in tali casu procederet ab amore quo Pater & Spiritus Sanctus se diligerent. Amor enim solùm intelligitur mutuus, quando est subiectiuè seu principiatiuè à duobus suppositis, non verò quando est vnius principiatiuè, & obiectiuè tantùm alterius, vt in prædicto casu contingeret ; amor enim quo Pater & Spiritus Sanctus se diligerent, esset Patris subiectiuè seu principiatiuè, & obiectiuè solùm seu terminatiuè Spiritus Sancti.

Secunda pars assertionis definitur in Concilio Lugdunensi sub Gregorio X. vbi expressè traditur, Spiritum Sanctum esse æternaliter à Patre & Filio, non tanquam ex duobus principijs, sed tanquam ex vno principio. Ratio etiam id suadet : Nam licèt Pater & Filius sint duo supposita, vnicam tamen habent virtutem spiratiuam, sicut & vnicam voluntatem : Sed nomina substantiua, quale est principium, non multiplicantur, nisi multiplicata forma, sicut adiectiua non multiplicantur nisi

si multiplicatis suppositis, vt docent Philosophi in dialectica: Ergo Pater & Filius sunt vnicum principium Spiritus Sancti sicut tres Personæ sunt vnicum principium productionis creaturarum, ob eandem potentiam & virtutem creandi, quæ in illis est.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Quando in vno supposito est adæquata virtus ad producendum aliquem terminum, per accidens ad productionem illius se habet suppositorum pluralitas: Sed in vna solùm Persona Diuina, v.g. in Patre, est adæquata vis spiratiua, seu productiua Spiritus Sancti: Ergo ad illius productionem pluralitas suppositorum per se non requiritur, sed per accidens se habet: sicut Trinitas Personarum per se non concurrit ad productionem creaturarum, quia in qualibet Persona residet vis productiua illarum.

Respondeo distinguendo Maiorem: si in illo supposito sit adæquata virtus, & etiam omnis conditio à termino postulata, concedo Maiorem. Si aliqua conditio deficiat, nego Maiorem, & concessa minori, nego consequentiam: Nam licet in Patre sit adæquata vis spiratiua, seu productiua Spiritus Sancti, in illo tamen non est conditio ex parte termini postulata, cùm Spiritus Sanctus per se, & ex sua proprietate personali, exigat ad sui productionem pluralitatem Personarum. Ex quo patet disparitas ad exemplum de productione creaturarum, illæ enim per se non exigunt procedere à tribus personis, sicut Spiritus Sanctus per se postulat produci à duabus, ex eo quod procedat ex amore mutuo, &

vt

vt nexus ac osculum Patris & Filij. Vnde S. Thomas in 1. distinct. 29. art. vltimo ad 2. *Diuersa est ratio creationis & spirationis, quia spiratio exigit distinctionem in suppositis; vnde est aliquo modo à pluribus suppositis, inquantum distincta sunt, cùm sit operatio personalis: Sed creatio est opus essentiæ diuinæ, vnde est opus suppositi indistincti, prout essentia significatur vt id quod est, vt hoc nomine Deus.*

Obijcies secundò: Ratio mutui nullam addit perfectionem ad amorem diuinum: Ergo ex eo quod Spiritus Sanctus petat procedere ex amore perfectissimo, non rectè infertur postulare per se procedere ex amore mutuo quo Pater & Filius se diligunt. Consequentia patet, Antecedens probatur ex eo quod ratio mutui solùm addat relationem rationis, vel relationes reales personales, quæ in nostra sententia perfectionem essentialem non addunt.

Respondeo quod licet ratio mutui non addat perfectionem, addit tamen modum perfectionis amori essentiali, & illius supplementum, & hoc sufficit vt Spiritus Sanctus per se procedere petat ex amore mutuo; quia procedere debet ex amore essentiali, vt completo & terminato, & quasi affecto modo sibi debito. Sicut de ratione beatitudinis est videre non solùm essentiam diuinam & perfectiones absolutas, sed etiam relationes & personas, quibus essentia modificatur & terminatur, vt in tractatu de visione Dei ostensum est.

Obijcies tertiò contra secundam partem assertionis: licet in Patre & Filio sit vna virtus spiratiua, sunt tamen duo supposita spiran-

rantia, & per se ad spirandum requisita, vt in prima parte assertionis ostendimus; Ergo sunt duo Spiritus Sancti principia, non verò vnum. Sed negò consequentiam, nam vt supra dicebamus, hoc nomen *principium*, cùm sit substantiuum, ad sui pluralitatem, multiplicationem formæ desiderat.

Ex dictis colligitur primò, quòd quandò dicitur, Patrem & Filium esse principium adæquatum Spiritus Sancti, ly *principium*, non supponit determinatè pro Patre, nec determinatè pro Filio, sed pro Patre & Filio per modum cuiusdam collectionis. Sicut in creatis quando dicitur quod pater & mater sunt causa filij, si ly *causa* sumatur adæquatè pro principio totali & adæquato generationis, nec pro solo patre, nec pro sola matre supponit, sed pro vtroque parente per modum cuiusdam collectionis. Et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas dum hìc art. 4. ad 4. dicit ly *principium* non habere suppositionem determinatam, sed confusam pro duabus personis: non sumit enim suppositionem confusam in rigore dialectico, sicut quando dicitur, *alter oculus est necessarius ad videndum*; sed per suppositionem confusam intelligit copulatiuam, seu collectiuam.

Colligitur secundò, potentiam spirandi de connotato importare relationem spiratoris; paternitatem verò & filiationem esse solùm conditiones requisitas in principio spirante vt quod, Id enim est connotatum à principio quo productiuo, quo principium quod respicit terminum productum, cùm non possit principium intelligi sine ordine ad termi-

num:

num: sed Pater & Filius non respiciunt Spiritum Sanctum per paternitatem & filiationem; sed per relationem spiratoris: Ergo non paternitas & filiatio, sed relatio spiratoris connotatur à principio quo spiratiuo. Confirmatur: si potentia spiratiua paternitatem & filiationem de connotato importaret, non esset communis Patri & Filio, quia nulli ex illis adæquatum illius connotatum competeret, cum nec Patri filiatio, nec filio paternitas competat.

Dices: Spiritus Sanctus per se procedit ex amore mutuo: sed amor non potest esse mutuus, nisi paternitas & filiatio in principio spiratiuo intelligantur: Ergo tale principium paternitatem & filiationem de connotato importat.

Respondeo distinguendo Minorem: nisi in principio spiratiuo intelligantur: in principio spiratiuo vt quod, concedo Minorem: in principio spiratiuo vt quo, nego Minorem & consequentiam. Vt ergo amor sit & intelligatur mutuus, sufficit quod paternitas & filiatio sint conditiones requisitæ in principio spirante vt quod, non autem requiritur quod sint connotatum seu complementum potentiæ spiratiuæ, seu principij spiratiui, vt quo.

Potest etiam ex dictis supra de processione Verbi facilè colligi, ex quorum amore Spiritus Sanctus procedat: Dicendum enim est, ipsum procedere ex amore omnium quæ sunt formaliter in Deo, idest essentiæ, attributorum, & personarum; cùm enim amor ex quo procedit sit infinitus & compræhensiuus,

nus, debet ad omnia quæ sunt formaliter in Deo se extendere. Præsertim verò Spiritus Sanctus producitur per amorem quo Pater sibi complacet in Filio, tanquam in sua imagine, & Filius in Patre, tanquam in suo prototypo, & principio suæ originis. Vnde sicut Apostolus ad Galat. 5. ait quod gaudium est fructus Spiritus Sancti; ita etiam meritò dici potest, Spiritum Sanctum esse fructum gaudij quo Pater ab æterno gaudet & delectatur in Filio, & Filius in Patre, iuxta illud Zenonis Veronensis: *Lætatur Pater in alio in se, quem genuit ex se.*

Quantùm ad creaturas possibiles, licet Verbum procedat ex illarum cognitione, non tamen Spiritus Sanctus ex illarum amore; quia licet in statu meræ possibilitatis sint intelligibiles, eò quod gaudeant veritate obiectiua; non tamen diligibiles, cùm in eo statu nec existant, nec ordinem dicant ad existentiam, sed ab eo præscindant, subindeque omni bonitate careant, vt docetur in Metaphysica.

Quoad futuras & existentes, sicut Verbum non procedit per se ex illarum cognitione, ita nec Spiritus Sanctus ex illarum dilectione; quia tam cognitio, quam dilectio illarum, Deo liberæ sunt, subindeque per se concurrere non possunt ad productionem naturalem & necessariam, qualis est productio Verbi, & processio Spiritus Sancti: Vnde respectu vtriusque, merè per accidens & concomitanter se habent. Et hoc solùm vult Sanctus Thomas dum ait hic articulo 2. ad 3. *sicut Pater diligit se & omnẽ creaturam Verbo quod genuit, ita diligit se & omnem creaturam*

Spi-

*Spiritu Sancto*. His enim verbis solùm intendit declarare, quod sicut cognitio productiua Verbi, se concomitanter extendit ad creaturas existentes & futuras; ita amor quo Spiritus Sanctus producitur, concomitanter ad illas terminatur.

## CAPVT IX.

### *De proprietatibus Diuinarum Personarum.*

EGimus de Personis Diuinis tam in communi, quam in particulari, vnde ad complementum huius tractatus, superest nobis differendum de aliquibus illarum proprietatibus, inter quas aliquæ sunt intrinsecæ Diuinis Personis, vt similitudo, æqualitas, & circuminsessio, seu mutua vnius in altera existentia; aliæ verò extrinsecæ & per ordinem ad creaturas, vt illarum missio & inhabitatio in animabus iustorum.

### §. I.

*Inter Personas Diuinas est perfectissima æqualitas, & similitudo.*

Constat ex symbolo Athanasij, in quo sic habetur: *Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus* Et iterum: *Tres Personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales*. Ratio etiam id suadet: Illa enim similia & æqualia dicuntur,

quo-

quorum vna est qualitas & quantitas, vt patet ex Aristotele 5. metaph. cap. 5. cùm ante in diuinis non sit qualitas strictè sumpta, prout conuenit rebus creatis, nec quantitas partium & extensionis, sed perfectionis & virtutis: similitudo debet sumi ex forma, & æqualitas ex perfectione & essendi magnitudine: Atqui Personæ Diuinæ in eadem diuinitatis forma, & in eadem perfectione ac essendi magnitudine communicant: Ergo sunt perfectissimè similes & æquales. Vnde egregiè Bernardus epist. 189. *Ille dignè pro sua possibilitate diuinam æstimat magnificentiam, qui nihil in ea cogitat dispar, vbi totum est summum: nihil distans, vbi totum est vnum; nihil hians, vbi totum est integrum; nihil imperfectum, vel egens, vbi totum est totum. Totum Pater, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus: totum Filius quod ipse & Pater & Spiritus Sanctus: totum Spiritus Sanctus, quod ipse, & Pater & Filius; & totum vnum est totum, nec superabundans in tribus, nec imminutum in singulis.*

Confirmatur, & explicatur in particulari æqualitas Diuinarum Personarum: Si aliqua esset inæqualitas inter Personas Diuinas, vel esset in perfectione naturæ, vel in potentia, vel in duratione; nam in nullo alio potest concipi inæqualitas quæ non reducatur ad aliquam ex his tribus: Sed in nullo ex illis Personæ Diuinæ sunt inæquales: Ergo perfectissima æqualitate inter se gaudent. Maior patet, Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod non sint inæquales in perfectione naturæ, patet ex eo quod vna & simplicissima natura in illis indiuisa repe-

ritur; & licet sit in Patre, vt à se habita; & in Filio, vt data & communicata à Patre; hoc tamen non dicit maiorem perfectionem in Patre, quam in Filio; quia nimirum non magis perfectum est dare Diuinitatem, quam eam accipere, nec generare, quam generari, aut spirare, quam spirari; cùm illi modi habendi diuinam essentiam sint puri respectus ad terminum, qui vt supra cap. 4. Paragr. 3. ostendimus, nullam addunt perfectionem ad essentiam, sed infinita solum essentiæ perfectione gaudent. Vnde Augustinus 15. de Trinitate cap. 3. docet bonitatem & perfectionem in Diuinis non relatiuè, sed ad se dici, ex quo infert, *non solùm Patrem Filio non esse maiorem, sed nec ambos aliquid maius esse, quam solum Spiritum Sanctum, nec quoslibet duos in eadem Trinitate maius esse aliquid quam vnum, nec omnes simul tres, maius esse aliquid, quam singulos*. Ex quo intelliges, hanc summam & perfectissimam æqualitatem Personarum, valde difficilè explicari, in sententia eorum qui docent perfectiones relatiuas multiplicari in Deo, & diuersas esse in relationibus & Personis, vt loco citato ostendimus.

Ex his probata manet secunda pars Minoris, quod nimirum Personæ Diuinæ sint æquales in potentia, nam cum potentia & virtus perfectionem naturæ comitetur, planum est, minorem non esse Filij potentiam, qui eandem cum Patre habet naturam. Vnde Ambrosius lib. 5. de Trinitate. *In quo ergo minor, qui omnia habet quæ Pater habet? Nam & omnia à Patre iure generationis expressit.*

Dices, in Filio non est potentia generandi, quæ

quæ eſt in Patre, aliàs poſſet generare alium Filium ſibi ſimilem, quod implicat: Ergo eſt aliqua potentia in Patre, quæ non eſt in Filio, ſubindeque non ſunt æquales in potentia.

Reſpondeo cum S. Thoma hic quæſt. 42. art. 3. ad 3. negando Antecedens; *nam ſicut eadem eſſentia quæ eſt in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio; ita eadem eſt potentia qua Pater generat, & qua Filius generatur. Vnde manifeſtum eſt quod quidquid poteſt Pater, poteſt Filius; non tamen ſequitur, quod poſſit generare, ſed mutare quid in aliquid: nam generatio ſignificat relationem in Diuinis. Habet ergo Filius eandem potentiam quam Pater, ſed cum alia relatione, quia Pater habet eam vt dans, & hoc ſignificatur, cùm dicitur quod poteſt generare. Filius autem habet eam vt accipiens, & hoc ſignificatur, cùm dicitur quod poteſt generari.*

Inſtabis potentiæ diſtinguuntur per actûs: Sed generare eſt actus diſtinctus à generari: Ergo potentia generatiua eſt diſtincta à potentia terminatiua generationis.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando Minorem, nam ſicut potentia generatiua eſt diuina eſſentia, connotata paternitate; & generabilitas eadem eſſentia, connotata filiatione; ita actualis generatio eſt diuina intellectio, connotata paternitate; & generari eſt paſſiuum intelligi, connotata filiatione: intelligi autem & intelligere non ſunt actus realiter diſtincti in Deo & conſequenter nec generare & generari realiter diſtinguuntur, quoad id quod in recto important, ſed ſolum quoad

relationes, quas dicunt de connotato: qualiter etiam potentia generatiua à potentia terminatiua generationis distinguitur; Quæ doctrina est D. Thomæ quæst. 2. de potentia articulo 5. in corpore, qûod ita concludit: *Similiter ergo dicendum est de actione & potentia, nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, & potentiam generandi significat potentiam cum respectu; vnde ipsa generatio est Dei actio sed prout est Patris tantum, & similiter potentia generatiua est Dei omnipotentia, prout est Patris tantùm:* Ita Diuus Thomas loquendo de actiua generatione, & potentia generandi: idipsum dicturus, vt procedat consequenter de generatione passiua, & potentia terminatiua generationis.

Ex his constat, quòd licet generatio actiuè sumpta sit in Patre, & nō in Filio, nulla tamen est perfectio in Patre, quæ non sit in Filio; quia generatio actiua non est aliqua operatio absolutè sumpta, sed est aliqua operatio, vt modificata relatione paternitatis; vnde licet sub hac ratione non sit in Filio, quia tamen est in illo sub conceptu actualitatis & operationis, omnis perfectio quæ est in Patre, reperitur in Filio.

Tertia pars minoris principalis, quæ asserit Personas Diuinas esse æquales in duratione, constat ex Athanasio in symbolo; vbi dicuntur esse *vnus æternus*: sed æternitatis vnitas non patitur inæqualitatem durationis: Ergo tres Personæ Diuinæ sunt in duratione æquales. Idem patet hoc egregio discursu D. Thomas hìc quæst. 42. art. 2. Quòd terminus productus non coexistat suo principio, vel prouenit

uenit ex imperfectione principij, quia nempe non ſtatim ab initio eſt perfectum omni perfectione, vt conſtat in puero, qui ob debilitatem virtutis generare non poteſt; vel quia agens liberum eſt, & pro ſua libertate, non ſtatim producit effectum; vel denique quia actio per quam producitur eſt ſucceſſiua: Sed nihil horum reperitur in proceſſione Diuinarum Perſonarum, nam Pater v. g. non ex electione libera, ſed naturaliter Filium producit; illius etiam natura ab æterno fuit perfecta; & actio quoque quâ Filium producit, non eſt ſucceſſiua: Ergo Perſonæ Diuinæ coæternæ ſunt, & in duratione æquales. Vnde vt notat idem S. Doctor hic quæſt. 34. art. 2. ad 3. Filius *ſplendor Patris* in ſcriptura appellatur, vt Patri coæternus oſtendatur, ſicut ſplendor eſt coæuus luci. Idem docet Ambroſius lib. 4. de fide, his verbis: *Lux ſplendorem generat, nec comprehendi poteſt, quod ſplendor luce poſterior ſit, aut lux ſplendore antiquior; quia vbi lumen, & ſplendor eſt; nec ſplendor poteſt eſſe ſine lumine, quia & in ſplendore lumen, & in lumine ſplendor eſt. Vnde & Apoſtolus ſplendorem gloriæ Filium dixit, quia ſplendor paternæ lucis eſt Filius; coæternus propter virtutis æternitatem, inſeparabilis, propter claritatis vnitatem.*

Simili diſcurſu vtitur Chryſologus ſerm. 80. ad probandam coæternitatem Filij cum Patre: *Fragilitas* (inquit) *concipitur & concipit; parturitur & parturit; generatur, & generat; accipit initium & finem; mortem ſuſcipit, & refundit; & reſeruat in ſobole quidquid ſuæ conditionis eſt & naturæ. Deus verò Pater non*

*genuit in tempore, quia tempus ignorat; non dedit initium, quia initium nescit; non transfundit finem, qui non habet finem: Sed sic genuit ex se Filium, vt totum quod in se erat, esset & maneret in Filio. Qui credit Patrem esse, Filium confitetur; qui credit Patrem & Filium, ætates non sentiat, gr dus non cogitet, tempora non suspicet r, non conceptum q ærat, nesciat partum. qui Deum credit, di ina confessus est, non humana.*

Dices, Inter Personas Diuinas datur priùs & posterius secundùm originem: Ergo inter illas non est perfecta in duratione æqualitas.

Respondeo aliquos negare reperiri prioritatem origints in Diuinis, quibus fauere videtur Dr Thomas hic art. 3. vbi concessit inter Personas Diuinas ordinem sine prioritate, secutus Augustinum lib. 3. aduersùs Maximinum, dicentem inter Patrem & Filium esse ordinem naturæ, *non quo alter esset prior alro, sed quo alter esset ab alio*. Et sanè cùm Athanasius in symbolo asserat, *in Trinitate nihil esse prius & posterius*, tutius videtur, omnem prioritatis & posterioritatis vmbram à Personis Diuinis eliminare. Nihilominus plures Theologi prioritatem & posterioritatem originis inter Personas Diuinas admittere non recusant. Caietanus censet esse quæstionem tantùm de nomine, linguam cohibendam esse, nec concedendam inter Personas Diuinas prioritatem realem absolutè, sed ad summum cum addito, nempe prioritatem realem originis. Sed quidquid horum asseratur, persistit semper Diuinarum Personarum coæternitas, & in duratione perfecta æqualitas,

tis; huic enim non officit prioritas realis originis, ſed tantùm prioritas durationis, & prioritas à quo realis cauſalitatis, quarum vtramque fides relegat à Diuinis.

## §. II.

### *Explicatur circumſeſſio Diuinarum Perſonarum.*

Circumſeſſio Diuinarum Perſonarum quæ à Græcis *περιχώρησις* dicitur nihil eſt aliud quam reſidentia & inhabitatio mutua vnius Perſonæ in altera, quæ declaratur ſcriptura. Ioan: 10. his verbis. *Pater in me eſt, & ego in Patre.* Et iterum cap. 14. *Non creditis quia ego in Patre, & Pater in me eſt:* Et à Sanctis Patribus affirmantibus totum Patrem eſſe in Filio, & totum Filiùm in Patre, teſte Ambroſio in hymno ad laudes feriæ 2. in quo ſic dicitur *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Illam etiam explicat D. Thomas hìc qu. 42. art. 5. vbi docet, quamlibet Perſonam Diuinam tribus modis eſſe in alia: primò quidem ratione eſſentiæ quæ omnibus Perſonis communis eſt. Secundò ratione originis, quæ cùm ſit actio immanens, exigit vt id quod procedit, maneat in principio à quo procedit, & non ſeparetur ab illo. Vnde Filius dicitur reſidere in ſinu Patris, ideòque Zeno Veronenſis illum, *nobilem cordis Patris inquilinum* appellat. *Nam* (inquit Chryſologus) *proceſſit de Patre, & à Patre penitus non abſceſſit.* Et Tertulianus lib. contra Praxeam *Protulit Deus ſermonem, quemadmodum radix fruticem,*

*genuit in tempore, quia tempus ignorat; non dedit initium, quia initium nescit; non transfundit finem, qui non habet finem: Sed sic genuit ex se Filium, vt totum quod in se erat, esset & maneret in Filio. Qui credit Patrem esse, Filium confitetur; qui credit Patrem & Filium, ætates non sentiat, gradus non cogitet, tempora non suspicet, non conceptum quærat, nesciat partum: qui Deum credit, diuina confessus est, non humana.*

Dices, Inter Personas Diuinas datur priùs & posterius secundùm originem: Ergo inter illas non est perfecta in duratione æqualitas.

Respondeo aliquos negare reperiri prioritatem originis in Diuinis, quibus fauere videtur Dr Thomas hìc art. 3. vbi concessit inter Personas Diuinas ordinem sine prioritate, secutus Augustinum lib. 3. aduersùs Maximinum, dicentem inter Patrem & Filium esse ordinem naturæ, *non quo alter esset prior altero, sed quo alter esset ab alio*. Et sanè cùm Athanasius in symbolo asserat, *in Trinitate nihil esse prius & posterius*, tutius videtur, omnem prioritatis & posterioritatis vmbram à Personis Diuinis eliminare. Nihilominus plures Theologi prioritatem & posterioritatem originis inter Personas Diuinas admittere non recusant. Caietanus censet esse quæstionem tantùm de nomine, linguam cohibendam esse, nec concedendam inter Personas Diuinas prioritatem realem absolutè, sed ad summum cum addito, nempe prioritatem realem originis. Sed quidquid horum asseratur, persistit semper Diuinarum Personarum coæternitas, & in duratione perfecta æqualitas,

tis; huic enim non officit prioritas realis originis, ſed tantùm prioritas durationis, & prioritas à quo realis cauſalitatis, quarum vtramque fides relegat à Diuinis.

## §. II.

### *Explicatur circumſeſſio Diuinarum Perſonarum.*

Circumſeſſio Diuinarum Perſonarum quæ à Græcis *περιχώρησις* dicitur nihil eſt aliud quam reſidentia & inhabitatio mutua vnius Perſonæ in altera, quæ declaratur ſcriptura. Ioan: 10. his verbis. *Pater in me eſt, & ego in Patre.* Et iterum cap. 14. *Non creditis quia ego in Patre, & Pater in me eſt:* Et à Sanctis Patribus affirmantibus totum Patrem eſſe in Filio, & totum Filium in Patre, teſte Ambroſio in hymno ad laudes feriæ 2. in quo ſic dicitur *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Illam etiam explicat D. Thomas hìc qu. 42. art. 5. vbi docet, quamlibet Perſonam Diuinam tribus modis eſſe in alia: primò quidem ratione eſſentiæ quæ omnibus Perſonis communis eſt. Secundò ratione originis, quæ cùm ſit actio immanens, exigit vt id quod procedit, maneat in principio à quo procedit, & non ſeparetur ab illo. Vnde Filius dicitur reſidere in ſinu Patris, ideòque Zeno Veronenſis illum, *nobilem cordis Patris inquilinum* appellat. *Nam* (inquit Chryſologus) *proceſſit de Patre, & à Patre penitus non abſceſſit.* Et Tertulianus lib. contra Praxeam *Protulit Deus ſermonem, quemadmodum radix fruticem,*

*cem, & fons fluuium & sol radium: nec dubitaueris Filium dicere radicis fruticem, & fontis fluuium & solis radium; nec tamen frutex à radice nec flumen à fonte, nec radius à sole discernitur, nam vt ait Ioannes, Verbum erat apud Deum.* Tertiò vna Persona dicitur esse in alia, ratione relationis, qua ad suum correlatiuum refertur. Verùm hæc ratio multis difficilis videtur: nam quomodo (inquiunt) vna persona potest esse in alia, secundùm eam rationem per quam distinguitur ab illa, eique opponitur? per relationes autem Personæ distinguuntur & opponuntur adinuicem. Sed ad hoc facilè respondetur, quod Sanctus Doctor non intendit ex hoc probare, quod vna Persona sit in alia secundùm esse, sed secundùm intellectum, sic enim ait loco citato: *Secundum relationes manifestum est; quod vnum oppositorum relatiuè est in altero, secundùm intellectum* Et in 1. dist. 19. q. 3. art. 2. ad 2. dicit quod *vna persona dicitur esse in alia, vel quantùm ad esse, vel quantùm ad intellectũ relationũ, quia vna intelligitur in alia.* Addo quod, licet relationes ordinariæ petant duntaxat simultatem cognitionis, non verò inexistentiam realem; tamen illæ quæ sunt cognoscentis & cogniti, amantis & amati, per se postulant vnionem & cohabitationem mutuam & realem, eamque efficiunt, quando cognitio & amor sunt in supremo gradu perfectionis, vt contingit in præsenti. Vnde Cornelius Mussus in libro de sacra Historia: *Amor quidem extasim facit, quia impulsus est amantis, separationem tamen nullam infert; quia nexus est indiuiduus, catena suauissima,*

qua

*qua inuicem colligantur amantes, vt iam non sint duo, sed vnum; in nobis vnitate affectus; in Deo vnitate etiam substantiæ, ob summam diuinæ naturæ simplicitatem.*

## §. III.

### *De missione Diuinarum Personarum.*

Missio in communi significat processionem seu egressionem ab aliquo, cum destinatione ad aliquem effectum, vel ad aliquem locum de nouo; ad id enim quod ante iam aliquis faciebat, vel vbi iam erat, non dicitur mitti. Vnde ad missionem concurrunt quatuor, scilicet persona mittens, persona missa, terminus ad quem de nouo mittitur, & egressio seu processio eius qui mittitur ad suam functionem. Tripliciter autem missio fieri potest, vt obseruat D. Thomas hìc quæst. 43. art. 1. nempe per imperium, sicut dominus mittit seruum in villam; per consilium, sicut medicus dicitur mittere Regem ad balnea; & per originem, sicut flos emittitur ab arbore, radius à sole, riuus à fonte. Et hoc solùm tertio modo fieri potest missio Diuinarum Personarum, cùm alij duo priores importent imperfectionem. Vnde sic potest definiri, aut describi: *Missio est processio originis à mittente, cum nouo modo existendi in alio.* Ex quo.

Colligitur primò, missionem in recto importare processionem, & connotare in obliquo effectum de nouo productum in creatura; subindeque importare primariò aliquid no-

tionale & commune, cùm virtus agendi & operandi ad extra in tribus personis communis sit: alioquin si missio tantùm pro ipsa productione effectus supponeret, non esset ratio, cur Pater non diceretur mitti, cùm producat effectum temporalem, quem connotat missio aliarum Personarum, nempe gratiam & charitatem, iuxta illud 1. Ioan. 3 *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater.*

Colligitur secundò, non posse vnam personam seipsam mittere, licet possit seipsam dare: quia sicut nulla Persona procedit à se, ita nec mittitur à se.

Colligitur tertiò, Patrem æternum à nullo mitti, etsi seipsum det, aut veniat cùm alijs Personis, ad inhabitandum in anima, per gratiam sanctificata: quia à nullo procedit, cùm sit innascibilis, & totius Diuinitatis fontale principium. Vnde Augustinus serm. contra Arrianos cap. 4. *Solus Pater legitur non missus, quia solus non habet authorem de quo sit genitus, vel à quo procedat.* Addo, quod sicut omne mobile reduci debet ad aliquod primum mouens immobile, ne fiat processus in infinitum; sic & omne missum, ad aliquod mittens non missibile, vt rectè obseruat S. Thomas in 1. ad Annibaldum dist. 15. quæst. vnica art. 2.

Colligitur quartò, Filium à solo Patre mitti, quia ab illo solo exit per æternam generationem: Spiritum verò Sanctum à Patre, & Filio mitti, quia ab vtroque procedit. Nec obstat, quod interdum in scriptura Filius dicatur à Spiritu Sancto missus: hoc enim vel referri potest ad humanam Chri-

ſti naturam, vel explicari de miſſione Verbi inadæquatè ſumpta, ratione ſcilicet effectus ab ea connotati; ille enim non ſolùm à Patre, ſed etiam à Spiritu Sancto procedit; vnde ratione illius, Filius poteſt dici aliquo modo à Spiritu Sancto miſſus.

Colligitur quintò, miſſionem Diuinarum Perſonarum rectè diuidi in viſibilem & inuiſibilem. Viſibilis eſt illa quæ fit in aliquo effectu ſenſibiliter apparente, & repræſentante perſonam miſſam, vt quando Spiritus Sanctus in ſpecie linguæ igneæ ſuper Apoſtolos in die Pentecoſtes apparuit. Inuiſibilis verò illa dicitur, quæ fit in aliquo effectu ſpirituali & inuiſibili.

Si autem quæras qui nam debeat eſſe ille effectus? Reſpondeo illum non eſſe alium, quam gratiam & charitatem: Miſſio enim inuiſibilis Diuinarum Perſonarum, fit per hoc ſolùm quod Deus nouo & ſpeciali modo exiſtat in creatura rationali, & in ea tanquam in templo ſuo inhabitet & faciat manſionem: Atqui per ſolam gratiam & charitatem, ſpeciali & nouo modo Deus in creatura rationali exiſtit, & in ea tanquam in templo ſuo inhabitat, iuxta illud Chriſti Ioan. 14. *ſi quis diligit me, ſermonem meum ſeruabit: & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus;* Ergo miſſio inuiſibilis Diuinarum Perſonarum, non fit niſi ratione gratiæ & charitatis.

Confirmatur primò: Per inuiſibilem Diuinarum Perſonarum miſſionem, Deus eſt in homine, & homo in Deo; vnde per illam fit nobis imago quædam huius admirabilis cir-

cuminsessionis, per quam vna Persona residet in alia, propter quod Cantic. 4. diuinæ illæ emissiones *Paradisus* appellantur: Sed Deus non est in homine, nec homo in Deo, nisi per charitatem, vt patet ex illo Ioan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Quæ verba expendens Bernardus, bellissimè ait: *Deus charitas est, quid pretiosius? & qui manet in charitate, in Deò manet, quid securius? & Deus in eo, quid iucundius?* Ergo, &c.

Confirmatur secundò ratione Diui Thomæ in 1. dist. 14. quæst. 2. art. 2. Missiones Diuinarum Personarum ad hoc præcipuè ordinantur, vt reducant creaturam rationalem in Deum, vt in finem vltimum, à quo per peccatum auertitur, & recedit; Sed regressus creaturæ rationalis in Deum vt in finem vltimum, non fit nisi per gratiam & charitatem, quæ hominem Deo vt vltimo fini coniungit: Ergo missio inuisibilis Diuinarum Personarum, fit solùm ratione gratiæ & charitatis.

Ex his intelliges primò, non fieri inuisibilem missionem Diuinarum Personarum per fidem informem, vel spem, nec per gratias gratis datas; quia illa dona peccatum mortale compati possunt; peccatum verò mortale, non permittit Deum specialiter habitare in creatura rationali, vt in suo templo, cùm potiùs sit auersio, & separatio à Deo. Eadem ratio probat, non fieri inuisibilem missionem Diuinarum Personarum, per auxilia, ad iustificationem remotè disponentia; nam per illa Deus nondum inhabitat animam, sed eam

tan-

tantùm mouet, & ad ostium cordis pulsat; vnde Tridentinum loquens de contritione illa imperfecta, quæ attritio appellatur, dicit illam esse Spiritus Sancti impulsum non adhuc quidem inhabitantis, sed tantùm mouentis: Potest tamen huiusmodi auxiliorum infusio vocari missio initiatiuè, quatenus ab his auxilijs, & pijs motionibus incipit iustificatio nostra, & inhabitatio Dei apud nos.

Intelliges secundò, quod licet Summo Pontifici, vel Concilio Generali, res fidei definientibus, detur specialis quædam Spiritus Sancti assistentia & præsentia ne in huiusmodi definitionibus errare possint, non tamen propterea fit missio inuisibilis Diuinarum Personarum ad illos; quia per illam assistentiam specialem, Spiritus Sanctus non inhabitat animam vt templum suum, sed tantùm intellectum mouet, instruit, ac dirigit, ne in veritatis cognitione aberret: vnde talis præsentia specialem missionem non requirit, sed pertinet ad generalem Dei præsentiam, qua Deus est in rebus per operationem.

Intelliges etiam ex dictis, per missionem Diuinarum Personarum, non solùm dona creata gratiæ & charitatis, sed etiam Personas Diuinas nobis donari, vt colligitur ex illo ad Romanos 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: Apostolus enim distinguit inter charitatem diffusam, & Spiritum Sanctum datum; subindeque censet in iustificatione non solùm infundit nobis gratiam & charitatem, sed etiam ipsummet Spiritum Sanctum nobis donari. Vnde egregiè Augu-

stinus serm. 185. de tempore: *Affuit Spiritus Sanctus in hac die fidelibus, non solum per ipsam præsentiam maiestatis; atque n vasa, non iam odor Balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit vnguenti*. Id etiam indicant verba illa Ioan. 14. *Ad eum veniemus*, idest personaliter accedemus. Quod expendens Bernardus serm. 2. de Dedicatione sic ait: *Vnde hoc mihi, vt veniat maiestas Dei ad me? quanta Dei benignitas? quanta dignatio? quantæ gloria animarum? quod Dominus vniuersorum, & qui nullam habet indigentiam templum sibi fieri iubet in illis.*

Sed quæres, an modus ille præsentiæ quam Personæ Diuinæ habent in anima iusti, per gratiam & charitatem, sit specialis, ac diuersus à modo generali, quo Deus existit in singulis rebus per operationem, & quem Theologi vocant præsentiam immensitatis; ita quod, si per impossibile Personæ Diuinæ non essent intra illam, per essentiam, præsentiam, & potentiam, existerent tamen in ea per suam substantiam; sicut, si per impossibile Verbum Diuinum non esset ratione suæ immensitatis, realiter præsens humanitati Christi; eo ipso tamen quod illi hypostaticè vniretur, fieret illi intimè & substantialiter præsens.

Respondeo affirmatiuè, cùm enim de ratione amoris sit quod tendat ad vnionem amantium, & perfectioris amoris ad vnionem perfectiorem; amor amicitiæ perfectissimus, qualis est ille quo Deus diligit iustos, exigit vnionem non solùm secundùm affectum, siue per conformitatem affectuum;

ſed etiam realem & ſubſtantialem; vnde Deus ex vi gratiæ & charitatis quam cauſat in anima, ei vnitur non ſolùm obiectiuè, & ſecundùm affectum, ſed etiam realiter, & ſubſtantialiter; ita vt ſi per impoſſibile non eſſet illi præſens, ratione ſuæ immenſitatis, adhuc eſſet in ea ſpecialiſſimo & realiſſimo modo; ſicut ſpecialiter & realiter eſt in Beatis per gloriam, & in humanitate Chriſti, per vnionem hypoſtaticam. Hæc ſufficiant de ineffabili Sanctiſſimæ Trinitatis Myſterio, de quo ait Auguſtinus, *quod nec periculoſiùs alicubi erratur, nec laborioſiùs aliquid quæritur, nec fructuoſiùs aliquid inuenitur.*

TRA-

# TRACTATVS VII.

## DE

# ANGELIS.

POstquam Diuus Thomas, Deum vt in se vnum, & trinum contemplatus est, ipsum considerat, vt primum principium creaturarum; & quia inter illas principem locum tenet Angelica natura, vtpote Deo similior, diuinæque perfectionis lucidissimum speculum; priùs agit de Angelis, quam de alijs creaturis purè corporeis, & de homine, qui est vinculum & nexus creaturæ spiritualis & corporeæ. Eundem ordinem obseruantes, post editos de Deo vno & trino tractatus, illum qui de Angelis est damus, in quo agemus de existentia, essentia, loco, motu, cognitione, volitione, gratia, via, peccato, & pœna, locutione, & illuminatione, ordinibus, & hierarchijs Angelorum.

## CAPVT I.

### *De existentia, & creatione Angelorum.*

DAri Angelos, seu substantias aliquas intellectuales & corporeas, negabant olim Sadducæi, dicentes non dari resurrectionem, neque Angelum, neque vllũ spiritum, vt refert S. Lucas act. 23. Contra hunc errorem militat omnis scriptura tam veteris quam noui testamenti: nam vt ait D. Gregorius homil. 34. in Euangel. *Angelos & Archangelos penè omnes sacri eloquij paginæ testantur*. Nec valebat responsio Sadducæorum, dicentium Angelos quorum scriptura facit mentionem, esse tantùm quosdam animi motus & cogitationes, quas Deus hominibus immittit; puta Angelum, de quo dicitur Genes. 22. quod prohibuit Abrahamum, ne occideret Isaac, fuisse cogitationem quam Deus excitauit in mente Abrahæ, qua cognosceret Deum nolle Isaac opere ipso immolari. Hæc enim interpretatio erat manifesta Scripturæ corruptio, cùm illa dicat Angelos de cœlo descendere, apparere in terris, luctari cum Iacob, loqui, miracula facere, præesse hominibus, deduxisse filios Israel in columna nubis, & similia, quæ tantùm personis & substantijs viuentibus, non autem cogitationibus conuenire possunt.

Angelorum existentiam suadent etiam varij & mirabiles effectus & motus quos videmus

mus in arreptitijs & energumenis, qui vires totius naturæ corporeæ superant. Vnde ridiculum est quod aliqui dicunt, illos nimirum procedere à melancholia, vel atrabili, aut complexione corporis vitiata: quomodo enim melancholia, illos alienorum secretorum conscios, peregrinorumque idiomatum sine labore peritos faceret? Nec minus delirant, qui tales effectus, syderum, præsertim verò lunæ influxibus, adscribunt. Quis enim lunarum efficaciam comminiscatur, vbi secreta cordium arcana aperiuntur, vbi peregrina idiomata, & varia linguarum genera audiuntur; quæ omnia syderum virtutem superant, imò & aliquid diuinum sapiunt. Vnde egregiè Tertullianus in Apologia cap. 22. *Dæmones sumentes quasdam temporum sortes, æmulantur Diuinitatem, dum furantur diuinationem.*

Ratio autem veluti à priori qua probari potest existentia Angelorum, traditur à Diuo Thoma hic quæst. 50. art. 1. potestque sic breuiter proponi: Ratio naturalis dictat Deum condidisse Vniuersum perfectum: Sed Vniuersi perfectio exigit, vt in eo sint substantiæ quædam purè intellectuales, quas Angelos appellamus: Ergo dari Angelos ratio naturalis ostendit. Maior patet. Dei enim perfecta sunt opera, vt dicitur Deuteronom. 32. Minor verò sic probatur. Perfectio effectus consistit in assimiliatione ad causam in ea ratione & perfectione, secundùm quam causa est, si illa sit possibilis: Sed Deus cùm sit naturæ purè intellectualis, agit tantùm per intellectum & voluntatem: Ergo ad

Vniuersi perfectionem requiritur, quod in aliqua sui parte Deo secundùm hanc rationem assimiletur, & per consequens quod in eo sint substantiæ aliquæ purè intellectuales, seu intellectu & voluntate præditæ, quæ Angeli appellantur.

Nec valet, si dicas, hanc rationem probare, omnes creaturas in particulari; quæ à Deo perfectæ fuerint conditæ, debere esse intellectuales, vt perfectè assimilentur. Cùm enim Deus non intendat perfectionem cuiuslibet creaturæ in particulari, absolutè, sed tantùm in ordine ad bonum seu perfectionem Vniuersi; sicut Vniuersi perfectio non exigit in omni creatura, sed in aliqua tantùm, perfectam assimiliationem cum Deo Creatore; ita non quælibet creatura, sed aliqua tantùm debet esse intellectualis. Maximè, quia alioquin nulla esset in rebus graduum distinctione, subindeque tolleretur perfectio Vniuersi, quæ ex multiplici graduum distinctione consurgit. Vnde ratio Diui Thomæ confirmari & illustrari potest hoc discursu: Licet perfectio Vniuersi non exigat omnes creaturas possibiles, postulat tamen vt omnes gradus essendi contineat; alioquin non posset dici Vniuersum simpliciter, quod ex propria ratione, vt nomen ipsum indicat, exigit vniuersitatem quandam creaturarum producibilium à Deo, saltem secundùm gradus communes: At si in eo non darentur substantiæ purè intellectuales, gradus omnium perfectissimus, scilicet intellectiuus, Vniuerso deficeret, Ergo Vniuersi perfectio postulat, vt in eo substantiæ purè intellectuales existant.

Neq;

Nec refert si dicas, gradum intellectiuum reperiri in homine secundùm animam, quæ intellectualis est; subindeque, licèt non essent Angeli, gradus intellectiuus Vniuerso non deesset. Nam gradus intellectualis ab anima rationali valde imperfectè participatur, quia licèt illa spiritualis sit quoad substantiam, est tamen corporea quoad modum, vtpote forma corporis, & in operatione intellectuali à sensibus & phantasmatibus dependens: non conuenit autem perfectioni & pulchritudini Vniuersi, quod alij gradus inferiores perfecti & completi sint, omnium verò supremus ac nobilissimus, imperfectus & incompletus relinquatur.

Quantùm ad creationem Angelorum, plures ex Patribus Græcis docuere olim eos ante mundum corporeum fuisse conditos. Sed hæc sententia sine temeritate sustineri non potest, post definitionem Concilij Lateranensis cap. *Firmiter*, vbi asseritur *Deum simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidisse creaturam spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam*. Ratio etiam suffragatur, nam vt discurrit D. Thomas infra quæst. 61. art. 3. Angeli sunt partes Vniuersi, & vna cum creatura corporea, totum quoddam integrale componunt, quod apparet ex ordine vnius creaturæ ad aliam: Sed nulla pars perfecta est, separata à suo toto: Ergo non est probabile, quod Deus, cujus perfecta sunt opera, creaturam Angelicam, seorsim ante omnes alias creaturas produxerit.

Dices, si Angeli creati essent in mundo corporeo, creationis illorum mentionem aliquam

quam fecisset Moyses, rerum omnium creationem initio Genesis exactè describens.

Respondeo Moysem creationis Angelorum non meminisse, quia sui instituti ratio id non postulabat: vt enim ait D. Hieronymus epist. 139. solùm voluit Moyses ordinem creationis rerum corporalium describere; quia solùm in rebus corporeis creandis, fuit illa series & varietas dierum, quam præcipuè Moyses explicare in Genesi intendebat. Addi potest cum D. Thoma infra quæst. 61. art. 1. ad 1. quod *Moyses rudi populo loquebatur qui nondum capere poterant incorpoream naturam, & si eis fuisset expressum, aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idolatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyses præcipuè eos reuocare intendebat.*

Circa locum in quo Angeli creati sunt, dissensio est & controuersia inter Auctores: Rupertus enim lib. 1. in Genes. cap. 11. docet Angelos esse creatos in prima regione aeris, existimat enim eos esse corporeos, & ex hoc aere crasso formatos. Alij censent eos fuisse creatos in Cœlo Sydereo, vel in eo quod sub Empyreo proximè collocatur. Ita Suarez, Lorinus, & alij ex recentioribus. Sed verior & probabilior est sententia Diui Thomæ infra quæst. 61. art. 4. asserentis Angelos fuisse creatos in Cœlo Empyreo. Probabilius enim est, eos ipsa prima die creationis mundi fuisse conditos, cùm Lateranense dicat, Deum ab initio temporis vtramque simul condidisse creaturam spiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam: At primo die creationis, non fuit creatum cœlum sydereum, sed tantùm

tùm empyreum: dicitur enim Genes. 1. secundo die factum esse firmamentum, & quartò luminaria & stellas in eo collocatas; per firmamentum verò cœlum sydereum intelligitur, vt docent Beda & Strabus, relati à D. Th. infra q. 68. art. 1. ad 1. Ergo Angeli non in cœlo sydereo, sed empyreo creati sunt.

Ratio etiam D. Thomæ loco citato id suadet, cùm enim Angeli sint pars nobilissima Vniuersi, & creati vt toti naturæ corporeæ præsiderent, conueniens fuit vt in loco omnium nobilissimo & supremo, ex quo toti naturæ corporeæ præesse possent, qui alius esse non potest, quam cœlum empyreum, crearentur. Vnde Strabus super hæc verba Genesis: *In principio creauit Deus cælum, & terram,* ait: *Cælum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, idest igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur, quod statim factum Angelis est repletum.*

Dices cum Suarez: Homo non fuit creatus in paradiso terrestri, sed extra illum, & postea in ipsum translatum: Ergo similiter Angeli non debuerunt creari in loco proprio suæ beatitudinis, nempè in empyreo, sed extra illud, vt postea, iuxta sua merita, in ipsum transferrentur. Vnde Lucifer Isaiæ 14. dicebat *in cælum conscendam*. Addit ad dignitatem empyrei pertinere, vt semper fuerit ab omni labe peccati purissimum: Si autem Angeli in illo creati sint, subindeque etiam in illo peccauerunt.

Verùm ad hæc facilè responderi potest: ad primum enim nego paritatem, nam vt ait Sanctus Thomas; infra quæst. 102. art. 4. *Paradi-*

*disus fuit locus congruus habitationi humanæ, quantum ad incorruptionem primi status: incorruptio autem illa non erat hominis secundũ naturam sed ex supernaturali Dei dono, Vt ergo hæc gratia Dei imputaretur non humanæ naturæ, Deus hominem extra Paradisum fecit, & postea ipsum in paradiso posuit, vt habitaret ibi toto tempore animalis vitæ; postmodum cùm spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cælum Cælum autem empyrèum* (vt ibidem addit in resp. ad 1.) *est locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam: & ideò ibi sunt creati*. Verba autem Luciferi dicentis Isaiæ 14. *in cælum conscendam*, explicat idem S. Doctor infra q.61.art.4.ad 3. de conscensu secundum dignitatem, & hanc interpretationem esse legitimam, constat ex verbis illis quæ Angelus ille apostata ibidem subiungit: *similis ero Altissimo.*

Ad aliud quod addit Suar. dicendum est, locum corporeum, quale est empyreum, peccato spirituali, quale fuit peccatum malorum Angelorum, non coinquinari; subindeque nullum esse inconueniens, quod Angeli in empyreo peccauerint, & ex illo ad tartara detrusi fuerint. Imò hoc maximè ad humilitatem & instructionem nostram conducere: *Ex hoc enim discimus* (inquit Bernardus serm. de fœno, ligno & stipula) *quod nusquam est securitas, neque in cælo, neque in paradiso; multò minus in mundo. In cælo enim cecidit Angelus sub præsentia Diuinitatis. Adam in paradiso de loco voluptatis, Iudas in mundo de schola Saluatoris. Ascendamus ergo* (ait Hieronymus) *per humilitatem, vnde Lucifer decidit per superbiam.*

CA-

## CAPVT II.

### *De substantia seu essentia Angelorum.*

EXplicata existentia & creatione Angelorum, consequens est vt eorum substantiam seu essentiam exponamus, & an illi sint prorsus immateriales, omnisque corporeitatis expertes, subindeque ab intrinseco incorruptibiles, & intra eandem speciem immultiplicabiles, breuiter declaremus.

### §. I.

### *Angeli omnis prorsus corporis expertes sunt.*

Angelos habere corpora aerea, seu subtilia & tenuia, aeris instar, ideoque *aereas potestates* in scriptura appellari, docuere olim plures ex Sanctis Patribus, tum Græcis, quam Latinis, quibus ex scholasticis fauet Caietanus super caput 2. epistolæ ad Ephesios, vbi ait consonare veræ Philosophiæ, quod Dæmones sint spiritus aerei. Hæc tamen sententia, nunc ab omnibus Theologis reijcitur, primò, propter definitionem Concilij Lateranensis supra adductam, qua Deus dicitur *ab initio temporis vtramque de nihilo condidisse creaturam, corpoream & spiritualem, Angelicam & mundanam, & deinde humanam quasi communem ex corpore & spirit constantem*. Vbi naturam Angelicam opponit tam purè corporali,

rali,

rali, quam constitutæ ex corporali & spirituali. Secundò propter communem sensum Ecclesiæ, quæ hoc tempore magis illustrata, communiter sentit Angelos esse omnino incorporeos. Idque non obscurè colligitur ex scriptura, in qua simpliciter *spiritus* appellantur, quod nomen non posset illis attribui, si aliqua haberent corpora naturaliter sibi vnita, quantumcumque subtilia & tenuia essent: nam quando homines subtilia & incorruptibilia corpora post resurrectionem habebunt, non erunt neque dicentur simpliciter Spiritus; Christus enim Lucæ 24. post resurrectionem suam negauit se esse spiritum, quia corpus habebat: *Palpate* ( inquit ) *& videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Accedunt testimonia Sanctorum Patrum, inter quos maximum in hac quæstione pondus habet Areopagita; ille enim cap. 1. de cœlesti hierarchia testatur quæ de cœlestibus spiritibus dicturus est, *vel per signa, vel per intelligentiæ sacrationis arcana à Patribus tradita accepisse*: Patres autem fuere Apostoli, præsertim Paulus, quem suum præceptorem, doctoremque appellat de Eccles. hierarchia cap. 2. & de diuin. nominib. cap. 1. & 7. Hic ergò cap. 4. prædicti libri de cœlesti hierarchia, Angelos appellat *intelligibiles spiritualesque substantias, incorporales, atque omni materia carentes*. Ignatius Apostolorum Discipulus epist. ad Trall. Angelos vocat *incorporeas naturas*. Nazianzenus orat. 38. de Natiuit. ait Angelos esse *incorporeos, omnisque materiæ expertes*, Item Damascenus lib. 2.

fidei

fidei cap. 3. ait: *Angelus est substantia intellectualis & incorporalis*. Nec obstat, quod ibidem addat, illum esse incorporeum respectu nostri, esse tamen corporeum & materialem respectu Dei non enim hoc dixit, quod existimatur Angelum aliqua constare materia, sed vt ostenderet materialitatem & spiritualitatem Angeli, ita esse inferiorem spiritualitati Dei, vt comparatione illius, ne spiritus quidem videatur Medium enim comparatur ad vnum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum, frigido, videtur calidum. Demum Angelos omnis prorsus corporis expertes esse, probant duæ rationes capite præcedenti adductæ ad demonstrandum, pulchritudinem & perfectionem vniuersi postulare, vt dentur in eo substantiæ purè spirituales, & omnis prorsus corporeitatis expertes, vnde in hoc non est ampliùs immorandum.

Sed in contrarium objicitur, plura dici in scriptura de Angelis, quæ non possunt verificari, nisi sint corporei; vt quod genuerint homines: Genes. 6. *ingressi sunt filij Dei ad filias hominum, illæque genuerunt*. Vbi septuaginta vertunt: *Ingressi sunt Angeli Dei ad filias hominum*. Quod fumus piscis Tobiæ Dæmones extricabat Tobiæ 6. Quod ad melodiam citharæ Dauid, spiritus malus recedebat à Saul 1. Regum 16. Demum quod Dæmones in inferno torqueantur & alligentur igne corporeo 2. Petri 2. Apoc. 21.

Ad primum respondeo, nomine *Filiorum Dei*, vel *Angelorum Dei*, intelligi eos homines

qui Genes. 4. *cæpit inuocare nomen Domini*; sæpè enim in scriptura iusti, *filij Dei*, imò *Angeli Dei*, appellantur, vt annotauit Ambrosius in libro de Noè cap. 4. & Augustinus 15. de ciuitat. cap. 23. probatque ex Matth. 11. vbi Ioannes, iuxta Prophetiam Malachiæ, Angelus appellatur; & Deuteronom. 32. vbi vulgata editio habet: *Constituit terminos populorum, iuxta numerum filiorum Israel*, septuaginta legunt: *Iuxta numerum Angelorum Dei*. Illi ergo filij Seth acceperunt vxores ex semine Cain, quæ dicuntur *filiæ hominum*, quia imitatæ mores parentum suorum, rebus terrenis erant addictæ, sicut earum progenitores.

Ad secundum dicendum quod incensio illa iecoris piscis apud Tobiam, non fugauit Dæmonem, vi sua corporea, sed virtute diuina & propter mysterium quod significabat; per illam enim figurabatur feruor orationis Tobiæ, & sacræ coniugis eius, vel mors Christi Domini in cruce charitate consumpti, cuius virtute omnia fugantur aut ligantur dæmonia: vt docent Augustinus, & alij Patres apud Serrarium quæst. 3. in cap. 8. Tobiæ.

Ad tertium respondetur, quod spiritus malus canente Dauid, & pulsante citharam, recedebat virtute diuina, vel propter hymnos, & psalmos quos canebat Dauid, qui erant verba sacra, ad quorum deprecationem virtus diuina fugabat Dæmones: vel quod musica illa concurrebat indirectè ad hunc effectum, mitigando tristitiam Regis, & temperando humorem melancholicum, quo mediante Dæmon illum vexabat, aut excitando animam

eius ad diuinorum & cœlestium contemplationem.

Ad quartum de alligatione Dæmonum per ignem inferni; dico Dæmones torqueri, detineri, & alligari ab igne corporeo, vt diuinæ virtutis & operationis instrumento; licet enim res corporeæ non possit agere in spiritus, virtute propria, possunt tamen à Deo assumi vt instrumenta, & eleuari ad contingendum contactu virtutis spirituale subiectum vt patet in aqua baptismi, quæ eleuatur à Deo ad producendam gratiam in anima pueri. De quo fusiùs infra, cùm de pœna Demonum.

Potest insuper obijci, cum Caietano vbi supra: Omnes gradus viuentium corporeorum concedendi sunt, vtpote necessarij ad perfectionem & pulchritudinem Vniuersi: Ergo sicut dantur vegetantia sine sensu, vt in plantis; & sentientia sine motu progressiuo, vt in ostreis; intellectiuum, sensitiuum, & loco motiuum simul, vt in homine; sic dari debēt intelligentiæ sine sensu, cum solo motu progressiuo, quales erunt Angeli præditi corporibus aereis, subindeque tales concedendi sunt.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, licet enim ad perectionem Vniuersi requiratur, vt in eo sint omnes gradus essendi possibiles, qui sunt tantum tres, scilicet esse, viuere, & intelligere, non tamen vt in eo sint omnes modi habendi tales gradus, siue omnes species sub illis gradibus contentæ, quia illæ sunt in infinitum multiplicabiles: intelligere autem sine sensu, cum solo motu progressiuo, non constituit specialem gradum, sed tantùm est quidam modus haben-

di

di gradum intellectiuum. Addo quod plures existimant, modum illum habendi gradum intellectiuum, non esse possibilem, idque colligitur ex S. Thoma infra quæst. 70. art. 3. vbi probat non posse formam intellectricem vniri corpori propter solum motum localem, quia ad illum non est necessaria vnio substantialis motoris cum mobili, sed sufficit contactus mouentis cum mobili.

## §. II.

### *Consectarium præcedentis doctrinæ.*

Ex dictis colligitur Angelos non solùm ex gratia, sed etiam ex natura sua, incorruptibiles esse, nedum corruptione illa strictè sumpta, quæ generationi opponitur, & fit per dissolutionem compositi, ac separationem formæ à materia; sed etiam corruptione largè accepta, quæ definitionem rei, & transitum de esse ad non esse importat. Vt enim aliquid dicatur hoc modo corruptibile ex natura sua non sufficit quod possit desinere esse per potentiam Dei extrinsecam, quæ potest ab illo concursum conseruatiuum subtrahere, sed requiritur quod habeat in se ipso aliquod corruptionis principium, seu potentiam aliquam ad non esse: Vnde quamuis Deus absolutè possit destruere cœlos; & separare formam cœli ab eius materia; quia tamen carent principio intrinseco corruptionis strictè sumptæ, scilicet primis qualitatibus alterantibus, & materia alias formas appetente, dicuntur ex natura sua incorruptibiles: Atqui in Angelis

nulla datur potentia intrinseca ad non esse: Ergo quamuis Deus absolutè possit eos suo esse priuare, illosque in nihilum redigere, nihilominus dici debent, & reuera sunt ex natura sua incorruptibibiles, etiam corruptione largè accepta. Maior patet, Minor probatur. Omnis potentia intrinseca ad non esse prouenit à materia: Sed in Angelis nulla est materia, vt constat ex supra dictis: Ergo nec vlla potentia intrinseca ad non esse. Maior probatur: nulla potentia, nullusque appetitus respicit per se primò non esse, vt dicitur 1. Ethic. & probat D. Thomas supra q. 19. art. 9. ex eo quod omnis potentia & inclinatio naturæ, tendit per se ad bonum; non esse autem vt sic non habet rationem boni, vnde in rebus creatis secundariò solùm & per accidens potest dari potentia & inclinatio ad non esse, inquantùm scilicet in illis est potentia vel appetitus ad aliud esse incompossibile cum illo quod de facto possident: sic potentia ligni v. g. est per se primò ad esse ignis, sed quoniam esse ignis est incompossibile cum esse ligni, secundariò & per accidens dicitur potentia ligni respicere & tendere ad non esse ligni: Atqui nulla datur potentia in rebus creatis, quæ secundariò sit ad non esse, præter materiam primam; quia sicut sola materia prima est in potentia ad formam substantialem incompossibilem cum ea quam habet, ita illa sola est in potentia ad recipiendum esse incompossibile cum eo quod illi conuenit: Ergo omnis potentia ad non esse prouenit à materia. Vnde rectè concludit Diuus Thomas hìc art. 5. *Ipsa immaterialitas Angeli est ra-*

*tio quare Angelus est incorruptibilis secundum naturam.*

Obijcies primò, multi ex Sanctis Patribus, præsertim Sophronius, in epistola recitata in sexta Synodo act. 11. & approbata act. 13. docent Angelos non esse ex natura sua, sed gratia, immortales. Sed respondetur illos non sumere immortale pro natura negante intrinsecum principium mortalitatis, sed etiam pro natura negante extrinsecam causam conseruantem; quomodo solus Deus immortalitatem habere dicitur 1. ad Timoth. 6. vnde gratia ab illis non sumitur pro dono addito naturæ, sed pro voluntate Dei liberè creante & conseruante naturam, quam largitus est Angelis, nullis præcedentibus eorum meritis, aut positiua exigentia, cùm ad creationem nulla supponatur exigentia rei creandæ. Nam vt docent Patres Africani apud S. Augustinum epist. 95. dona naturalia, quatenus ex gratuita Dei voluntate tribuuntur, non incongruè gratia appellantur.

Addo quod Damascenus, & alij ex Sanctis Patribus, dùm docent Angelos non esse ex natura sua immortales, loquuntur de immortalitate perfecta, quæ includit omnimodam immutabilitatem de bono in malum: hanc autem non habent Angeli, nisi per gratiam in bono confirmantem. Vnde quamuis ex natura sua immutabiles & inuariabiles sint secundùm esse, varijs tamen mutationibus subijciuntur, quæ ad sex genera reduci possunt. Inprimis enim mutabiles sunt quantùm ad scientiam & cognitionem vespertinam, quam habent extra verbum, quæ variatur in illis,

& quotidie crescere potest, nouas relationes à Deo recipiendo. Secundò quantùm ad voluntatem, nam vt ait Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. *Natura Angeli rationalis & intellectualis est, & libera potestate, arbitrioque fulta, vertibilis secundum propositum, siue voluntate mutabilis*. Tertiò quantùm ad operationem, illorum enim intellectio, non est eorum esse aut substantia, vt infra patebit. Quartò quantùm ad locum, nam vt ait idem Damascenus: *Cùm sunt in cælo, in terra non sunt, & in terram à Deo missi, non remanent in cælo*. Ex quo sequitur quinta mutatio, quantùm ad motum progressiuum; cùm enim non sint vbique mouentur localiter, & de vno locò in alium, vt infra dicemus. Denique mobiles sunt à bono in malum, & à gratia ad peccatum, vt infelix malorum Angelorum casus satis ostendit.

Obijcies secundò, si in Angelis non esset potentia intrinseca ad non esse, subindeque intrinsecum corruptionis principium, sequeretur quod Deus annihilando Angelum violentiam ei inferret, quia faceret contra naturalem eius inclinationem, qua connaturaliter exigit conseruari in esse. Sed negatur sequela, licet enim in Angelis non sit potentia naturalis ad non esse, est tamen in eis potentia obedientialis, qua quælibet creatura subditur Deo, ad hoc vt in ea vel de ea faciat quidquid non implicat contradictionem: vnde si Deus annihilaret Angelum, nullam violentiam ei inferret; quia licet tunc faceret contra inclinationem particularem quam Angelus habet ad semper durandum & per-

ma-

nationem vniuersalem, quam habet vt pars Vniuersi ad obediendum Creatori: sicut nec aquæ fit violentia, dum ascendit ad replendum vacuum; quia licet hoc sit contra particularem inclinationem illius, in hoc tamen seruit vniuersali bono naturæ, & conseruationi Vniuersi, ad quam magis inclinatur, quam ad proprium & particulare commodum. Vnde egregiè Cyrillus lib. 8. thesauri cap. 2. *Quæ naturis præcipuè insunt, ea respectu Creatoris nihil sunt: quare sicut ignis combustiuus est, sed non Deo; sic Angelus immortalis quidem est, sed non Deo.* Quibus verbis non solùm responsionem nostram confirmat, sed etiam insinuat Angelos esse ex natura sua immortales & incorruptibiles. Vt enim bona sit hæc comparatio, oportet quod quemadmodum naturæ ignis insita est vis combustiua; ita & naturæ Angelicæ insita sit immortalitas; & sicut Deus negando concursum igni ad comburrendum, priuaret illum aliquo sibi naturaliter debito; ita si denegaret Angelo conseruationem, eum aliquo priuaret quod à natura habere debet, siue quod ei connaturalitatis titulo debitum est.

## CAPVT III.

### *De numero & distinctione Angelorum.*

Maximam ac prorsus stupendam esse Angelorum multitudinem, constat ex varijs scripturæ testimonijs; dicitur enim

Daniel 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant.* Et Iob 29. *Nunquid est numerus militum eius?* Ideſt talis numerus eſt planè inenarrabilis. Vnde Gregorius 17. moral. cap. 9. *In cognitione humanæ rationis supernorum spirituum numerus non est, quia quanta sit illa frequentia inuisibilis exercitus nescit. Supernorum ciuium numerus infinitus & definitus exprimitur, vt qui Deo est numerabilis, esse hominibus innumerabilis demonstretur.* Non eſt tamen credibile aut veriſimile quod Liranus & alij docent eorum ſcilicet multitudinem eſſe tantam, quod numerum indiuiduorum huius Vniuerſi excedat. Quis enim credet eos eſſe plures omnibus maris arenis & aeris atomis, & arborum folijs, & tritici ac millij granis, & maiorem Angelorum eſſe numerum, quam formicarum, muſcarum, culicum, pulicum, vermium & aliorum ſimilium animalium, quorum innumera propemodum eſt multitudo? Probabile tamen eſt Angelorum multitudinem, numerum ſpecierum materialium excedere: Tum quia cuilibet illarum datus eſt Angelus in cuſtodiam vt docet S. Thomas infra quæſt. 113. art. 2. Tum etiam, quia vt diſcurrit idem S. Doctor 2. contra Gent. cap. 92. *Ordo Vniuersi exigere videtur, vt id quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora. Ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora: vnde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantùm possibile est; & ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cœlestia, intantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, vt hæc*

*quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cælestia corpora digniora sunt elementaribus, vt incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, vt immobile & immateriale mobili & materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ, omnium rerum materialium multitudinem.* Vbi notat Ferrariensis, hanc rationem D. Thomæ procedere de excessu multitudinis substantiarum intellectualium supra species, non verò supra indiuidua rerum materialium & corruptibilium, vt apertè declarat idem S. Doctor in eodem capite ratione 4. his verbis: *Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum.* Et certè si percurramus omnium entium gradus, eò plures species inueniemus; quò gradus ad quem spectant nobilior est; siquidem plures sunt species vegetabilium, puta florum, plantarum, arborum, quam purè inanimatorum; plures iterum species animalium, quæ sunt in terra, aere, vel mari, quam vegetabilium: Ergo vt hæc gradatio subsistat, debet similiter, & à fortiori, gradus intellectualis, omnium perfectissimus, plures continere species Angelorum, quam gradus essendi, viuendi, sentiendi, contineat species inanimatorum, vegetabilium, & animalium.

Quantùm ad distinctionem Angelorum Scotus, Suarez, Vasquez, & alij recentiores, existimant inter Angelos creatos multos reperiri eiusdem speciei. Econtra verò D. Thomas,

mas, eiusque Discipuli; Ægidius Romanus, Granado, & alij, docent omnes Angelos ita differre specie, vt repugnet eos solo numero intra eandem speciem multiplicari; quæ sententia videtur verior, & principijs Aristotelicæ doctrinæ conformior, vt infra patebit. Et quidem, quod omnes Angeli à Deo creati, specie inter se differant, demonstrat D. Thomas 2. contra Gent. cap. 93. quinque rationibus, inter quas duæ sunt præcipuæ. Prima est: *Ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura speciei quæ non potest perpetuo conseruari in vno indiuiduo, conseruaretur in pluribus; vnde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi vnum indiuiduum in vna spetie: Substantiæ autem separatæ natura potest conseruari in vno indiuiduo, eo quòd sunt incorruptibiles. Non igitur oportet esse plura indiuidua in illis substantijs eiusdem speciei*. Secunda sic procedit: *Id quod est speciei in vnoque dignius est eo quod est indiuiduationis principium, præter rationem speciei existens: multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis & perfectionis Vniuerso, quam multiplicatio induuiduorum in vna specie: perfectio autem Vniuersi maximè consistit in substantijs separatis: magis igitur competit ad perfectionem Vniuersi, quod sint plures secundùm speciem diuersæ, quam quod sint multæ secundùm numerum in eadem specie.*

Quod verò repugnet dari plures Angelos eiusdem speciei, seu illos intra eandem speciem multiplicari, ibidem probat hoc discursu: *Quæcumque sunt idem specie, differentia*

aliq-

*autem numero, habent materiam; differentia enim quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei; quæ autem ex materia, inducit diuersitatem secundum numerum: substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ: impossibile est igitur quod sint plures vnius speciei.*

Verùm hoc principium, cui vt fundamento nititur discursus D. Thomæ, & à quo omninò pendet huius celebris quæstionis resolutio, nimirum: *Quæcumque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam*, negatur ab Aduersarijs, existimantibus non repugnare adiungi Angelis aliquod principium quod non sit materia, per quod fiat distinctio & multiplicatio indiuidualis illorum. Verùm tale principium desumptum est ex Aristotele 12. Metaphysicæ cap. 8. textu 49. dicente: *Quæcumque numero sunt multa, ea materiam habent*, ex quo probat primum motorem, vtpote spiritualem, & carentem materia, non posse esse nisi vnum, vnde qui hoc principium negant, præcipuum fundamentum destruunt, ex quo lumine naturali probari potest, non dari nisi vnum Deum, & politheismo fauent. Sed quidquid sit de hoc, probatur tale principium hac ratione fundamentali: Materia, vel ordo ad illam, est id à quo tanquam à prima radice, distinctio numerica sumitur; Ergo quæcumque numero sunt multa, ea materiam habent, vel ad illam ordinem dicunt. Consequentia patet Antecedens probatur. Inprimis enim distinctio numerica nequit à forma vt à prima ra-

radice procedere: Tum quia omnis distinctio prouenìens à forma, formalis est, & consequenter specifica & essentialis. Tum etiam quia ab illo per se non oritur distinctio numerica, quod est indifferens ad hanc vel illam singularitatem: forma autem de se est indifferens ad hanc vel illam singularitatem, nec magis exigit vnam quam aliam. Tum denique, quia principium indiuiduationis & distinctionis numericæ, debet esse principium incommunicabilitatis, cùm indiuiduum sit incommunicabile: forma autem non est principium incommunicabilitatis, cùm sit principium gradus specifici, qui est de se communicabilis multis indiuiduis. Secundò, principium indiuiduationis & distinctionis numericæ, non potest esse existentia, vel subsistentia, tum quia hæ supponunt naturam indiuiduam constitutam, cùm sint vltimus terminus naturæ; Tum etiam quia humanitas Christi vt indiuidua fuit præsupposita assumptioni, & tamen propria subsistentia orbata fuit, imò & propria existentia, in sententia illorum qui existimant existentiam distingui realiter ab essentia. Tertiò distinctio numerica, cùm sit intrinseca & substantialis, non potest ab aliquo extrinseco & accidentali desumi: Ergo solùm materia, vel ordo ad illam, est id à quo, tanquam à prima radice, distinctio numerica sumitur.

Huic argumento dupliciter occurrunt Aduersarij: In primis enim Scotus & eius Discipuli respondent principium distinctionis numericæ in Angelis esse hæcceitatem. Sed hæc responsio est mera difficultatis elusio: nam

i-

licet hæcceitas, seu differentia indiuidualis sit in indiuiduo, tamen restat difficultas; quod sit principium multiplicationis hæcceitatum; num materia, num forma, num subsistentia, vel existentia; aut aliquod accidens? in aliquo enim debet vnitas & distinctio indiuidualis fundari; vnde si nullum ex his possit esse fundamentum distinctionis numericæ, sequitur illam non nisi à materia, vt à prima radice posse desumi.

Respondent secundò alij, quod licet daretur principium distinctionis numericæ esse materiam, vel ordinem ad illam, ex eo tamen non probari efficaciter, Angelos non posse, de potentia Dei absoluta, intra eandem speciem multiplicari; quia non repugnat adiungi Angelis ab extrinseco aliquod principium quod non sit materia, per quod fiat in illis distinctio & multiplicatio indiuidualis; posset enim Deus, de absoluta potentia, addere aliquam proprietatem naturæ Gabrielis, dimanantem à forma, non absolutè considerata, sed prout actioni Dei supernaturali, cui omnis creatura secundùm potentiam obedientialem subiecta est, à qua distinctio numerica intra illam speciem oriretur. Quam solutionem & doctrinam confirmant celebri testimonio D. Thomæ, desumpto ex opusculo 16. vbi reprehendit Auerroistas, & *ruditer argumentantes* appellat, eò quòd probarent non posse nisi vnicum esse in singulis hominibus intellectum, quia facultas illa caret materia. Additque quod *licet intellectus naturaliter esset vnus omnium, quia non haberet causam multiplicationis, posset tamen sorti-*

*ri multiplicitatem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis.* Ex quo testimonio, non solùm Suarez, & alij recentiores, sed etiam aliqui ex nostris Thomistis, vt Ferrariensis, Capreolus, & Bannez, inferunt, sententiam D. Thomæ fuisse quod possunt dari plures Angeli solo numero distincti, de potentia Dei absoluta, non autem de potentia ordinaria.

Verùm hæc responsio & doctrina, quæ est præcipuum fundamentum aduersæ sententiæ, multipliciter confutari potest. In primis enim illa pugnat contra ipsos Aduersarios, qui non solùm docent, de potentia absoluta posse Angelos multiplicari intra eandem speciem, sed etiam de facto multos reperiri Angelos eiusdem speciei. Secundò ex eo impugnari potest, cùm indiuiduatio sit gradus intrinsecus & substantialis, postulat etiam principium intrinsecum & substantiale: Sed quidquid à Deo communicatur præternaturaliter Angelo, ab extrinseco aduenit & est accidentale & separabile ab illo: Ergo non potest substantia Angeli distingui aut multiplicari numericè, per aliquid illi præternaturaliter à Deo communicatum. Tertiò, proprium est causæ intrinsecæ causare per propriam entitatem, & non per aliquid superadditum: vnde communiter dicitur, quod in causis intrinsecis non datur distinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ: sed principium indiuiduationis & distinctionis numericæ, habet rationem causæ intrinsecæ, non verò extrinsecæ, vt euidens est: Ergo solùm per propriam entitatem, & non per aliquid illi

adiun-

adiunctum, distinctionem indiuidualem causare potest.

Quantùm ad mentem D. Thomæ, manifestum est, ipsum stare pro nostra sententia, ac docere, nec de potentia Dei absoluta, posse Angelos multiplicari intra eandem speciem; nam infra quæst. 75. art. 7. ait: *Non potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi vna vnius speciei*: quod autem intelligi nequit, repugnat, & non potest de potentia Dei absoluta fieri. Id etiam patet ex quæst. vnica de spirit. creaturis art. 8. vbi ait: *Si Angelus est forma simplex, abstracta à materia, impossibile est etiam fingere, quod sint plures Angeli vnius speciei.* Sed quod est impossibile, etiam secundum fictionem nostram, repugnat de absoluta Dei potentia: Igitur manifestum est sententiam D. Thomæ esse, nec de potentia absoluta, posse Angelos multiplicari intra eandem speciem. Vnde in opusculo citato reprehendit solum formam arguendi Auerroistarum, malè & ruditer inferentium, quod si ex natura sua non possit multiplicari intellectus, id etiam repugnet de potentia absoluta. Hanc esse eius mentem patet ex eo quod addit se id dicere, *ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur; sic enim possemus concludere, quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, quia id ex natura sua non habent.* Addo quod S. Thomas non loquitur ibi de Angelis, sed intellectibus humanis, inter quos & Angelos magnum versatur discrimen; licet enim intellectus humanus sit immaterialis quantùm ad substantiam, dicit tamen ordinem ad materiam, sicut anima ratio-

tionalis; à qua emanat tanquam proprietas; dicit habitudinem ad corpus: Angelus verò, cùm nō sit forma corporis, sed per se subsistēs & completa, non solùm caret materia, sed etiam nullum dicit ordinem ad illam. Vnde licet animæ rationales, & intellectus humani, possint intra eandem speciem multiplicari, non tamen substantiæ Angelicæ.

Ex hoc solutæ manent plures instantiæ, quibus Aduersarij infirmare conantur præcipuum nostræ sententiæ fundamentum, & probare diuisionem numericam non sumi à materia, tanquam à prima radice: nam duæ animæ rationales (inquiunt) distinguuntur numero, & tamen non constant materia. Item duo lumina gloriæ, duæ visiones beatificæ, duo actus intellectus aut voluntatis Angelicæ, circa idem obiectum simili modo tendentes: duo habitus supernaturales fidei, spei, aut charitatis, numericè differunt, & tamen carent materia. Demùm accidentia Eucharistica à subiecto separata, solo numero distinguuntur à pluribus alijs. Sed facilè respondetur, quod licet hæc non constāt materia, eam tamen connotant & respiciunt: nam animæ rationales dicunt ordinem ad diuersa corpora quæ informant, accidentia verò spiritualia ad subiectum cui inhærēt, quod licet immateriale sit, gerit tamen vices materiæ, quatenus illa recipit & sustentat. Accidentia autem Eucharistica, etsi à subiecto separata, dicunt habitudinem ad aliquod speciale subiectum à quo diuinitùs separata sunt,

Dices, si indiuiduatio sumatur à materia, vel ab ordine ad illam, tanquam à prima ra-

di-

dice, sequitur non dari indiuiduationem in natura angelica, & Angelos habere vnitatem tantùm specificam sine numerica, eo modo quo Plato ponebat rerum ideas separatas, quod videtur ridiculum & absurdum.

Sed negatur sequela; quando enim dicimus indiuiduationem sumi à materia, vel ab ordine ad illam; loquimur de indiuiduatione, cum multiplicatione naturæ; illa enim exigit materiam, vel ordinem ad illam; quia requirit principium fundans diuisionem substantiæ entitatiuam, seu materiale, sine diuisione formali speciei; non verò de indiuiduatione sine multiplicatione naturæ; hæc enim nec requirit materiam, nec ordinem ad illam; vt constat in Deo, qui habet indiuiduationem & singularitatem, absque vlla materia, vel ordine ad illam, & sine aliqua capacitate multiplicationis. Idem cum proportione dicendum est de natura angelica, in ea enim datur indiuiduatio, sed vnica & immultiplicata, ac immultiplicabilis; & hæc sumitur à forma, quatenus irreceptibilis est, & incommunicabilis alicui naturæ, quod habet ex eo quod est forma completa & subsistens. Aliæ obiectiones in Clypeo Theologiæ Thomisticæ videri poterunt.

Ex dictis constat, quam imprudenter & inconsideratè sententia D. Thomæ ab aliquibus censurata fuerit, eodem siquidem fundamento nititur, quo vnitatem Dei Philosophus stabiliuit. Vnde talis censura à Stephano Episcopo Parisiensi, qui erat caput vniuersitatis, reuocata est, & liber illam continens, proscriptus est, & librorum prohibitorum catalogo inscriptus.

CA-

# CAPVT IV.

*De assumptione corporum ab Angelis.*

CErtum est Angelos posse assumere corpora, & per ea se visibiles hominibus exhibere; id enim apertè colligitur ex varijs scripturæ locis, in quibus legitur, Angelos Abrahæ, Loth, Tobiæ, & alijs apparuisse. Nec verisimile est, eas omnes apparitiones secundùm imaginationem contigisse, cùm scriptura sic introducat eos apparentes, vt communiter ab omnibus viderentur; quæ autem sola imaginatione & sensuum delusione fiunt, non ab omnibus communiter videntur, vt obseruat Sanctus Thomas hîc quæst. 51. art. 2. Et saltem hoc dici non potest de Christo, cui Matth. 4. apparuisse dicitur Diabolus, eumque in pinnaculum templi, ac in excelsum montem assumpsisse. Non enim decuit Christum à Diabolo deludi, vt quod sola imaginatione gereretur, Christus realiter fieri putaret.

Vt autem Angelus dicatur assumere corpus, requiritur vt illud sibi aliquo modo vniat, non sicut forma vnitur materiæ, cùm sit natura completa & totalis; neque vnione hypostatica, cùm nulla personalitas, præter infinitam; possit terminare alienam naturam, vt suppono ex tractatu de Incarnatione, sed vt motor mobili. Hoc tamen non sufficit ad assumptionem, quia hanc præsentiam habent

bent Angeli ad cœlos quos mouent, & ad energumenos quos torquent, quos tamen non dicuntur assumere; sed requiritur insuper quod Angelus corpus assumptum ita formet & moueat, vt per ipsum nobis repræsentet proprietates intelligibiles, vel suas, vel superiorum Angelorum, vel ipsius Dei; quando eius personam gerit, vt legatus illius.

Materia verò ex qua Angeli ordinariè formant corpora quæ assumunt, est aer vel vapor addensatus & crassus, vi motricis virtutis redactus in figuram corporis humani, vel alterius animantis, in cuius corpore Angelus apparere vult. Cuius signum dat S. Thomas in 1. dist.8. quæst.1. art.3. ex eo quod multi voluerunt gladio secare huiusmodi corpora, & non potuerunt; quia aer cùm sit fluxilis, scissus statim continuatur. Sed apparet difficile, qua ratione possit corpus ex aere efformatum, ad instar humani corporis contrectari & tangi; cùm aer nec humanæ carnis mollitiem, nec ossis duritiem tactui exprimere queat. Verùm ad hoc respondetur, Angelos in corporibus assumptis posse huiusmodi qualitates tactui apparenter exprimere, vel resistendo, & vi sua motiua attemperando motum corporis tangentis, ne plus minusue penetret de corpore assumpto, quam sat fuerit ad mollitiem vel duritiem humani corporis exprimendam; vel tantum miscendo & combinando de reliquis elementis in corpore assumpto, quantum sat fuerit ad exprimendas qualitates, quæ humani corporis temperamentum possint apparenter referre. Veruntamen existimo cum Caietano 2.2. quæst. 95.

art.

art. 3. eos non tam perfectè imitari posse temperamentum corporis humani, quin tactu ipso discerni possit corpus fictitium à vero, si summa cura & diligentia, ac aduertentia intellectus adhibentur, iuxta illud Christi ad Discipulos Lucæ vltimo: *Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet.*

Si autem quæras, qua virtute Angelus possit ex aere efformare corpora, eaque assumere? Respondeo id posse virtute naturali: tum quia, ad aerem condensandum, illumque in figuram hominis vel alicuius animalis redigendum, opus est solius virtutis motricis. Tum etiam quia Dæmones corpora assumunt ad malum finem, vt ex historijs constat: nequit autem Deus extraordinario concursu ad opus malum concurrere, quia nequit esse causa particularis & principalis operis mali. Vnde quando S. Thomas hìc art. 2. ad 3. ait quod *Angeli assumunt corpora ex aere condensando ipsum, virtute diuina*, vel per virtutem diuinam intelligenda est illa quam Angeli à Deo acceperunt simul cum natura. Vel hoc interpretari & intelligi debet de apparitionibus supernaturalibus Angelorum quales fuerunt factæ Abrahæ, Tobiæ, Danieli, & Beatæ Virgini; in his enim virtute diuina & supernaturali formata fuisse corpora assumpta ab Angelis beatis, valde probabile est.

Si rursus inquiras, an Angeli in corporibus assumptis vitæ sensitiuæ opera exercere valeant, puta loqui, manducare, videre, audire? Respondeo negatiuè cum Sancto Thoma hìc art. 3. quia illi in huiusmodi corporibus non viuunt vita sensitiua, nec potentias sensitiuas

ha-

habent, vnde similitudinariè tantùm has operationes exercent in assumpto corpore; vt non obscurè significauit Raphael Angelus Tobiæ 6. cùm dixit: *Videbar quidem vobiscum manducare & bibere &c.* Vnde multò minus potest Angelus in corpore assumpto generare, quia generatio requirit decisionem propriæ substantiæ viuentis, medio semine in matrice fœminæ recepto. Possunt tamen Angeli esse generationis ministri, & generare ministerialiter. Vt enim notat D. Thomas hic art. 3. ad 6. potest Dæmon in corpore assumpto fieri succubus ad virum, & ab eo semen recipere, & postea faciendo se incubum ad mulierem semen susceptum vtero eius insundere; sicque potest ex tali semine, Dæmonis ministerio in vterum fœminæ infuso, generari fœtus, qui tamen Dæmonis filium dici non debet, sed illius hominis, à quo est semen acceptum, vt ibidem ait Sanctus Thomas. Aduerte tamen, quod licèt Dæmon incubus possit prædicto modo humanam prolem generare, non potest tamen Dæmon succubus, per semen humanum aliunde translatum, prolem in seipso concipere; quia organizatio humani corporis, & cuiuscumque perfecti animalis, requirit determinata instrumenta vitæ, à quibus formetur, & perficiatur: quæ instrumenta nequeunt virtute Dæmonis suppleri, cùm nequat ab illo suppleri calor ille vitalis, quo virile semen intra fœminæ matricem receptum, fouetur, prolificat, & in humani corporis figuram efformatur; nam ille necessario pendet ab organis & spiritibus vitalibus, qui extra corpus animatum

con-

conseruari nequeunt. De quo vide Delrium lib 2. disquisitionum magicarum quæst. 15.

# CAPVT V.

## De loco Angelorum.

COnsiderata substantia Angelorum secundum se, & in ordine ad corpora quæ assumunt, superest vt eam contemplemur in ordine ad locum, & rationem formalem per quam in loco constituuntur declaremus.

### §. I.

### *Angeli sunt in loco per operationem.*

Probatur primò ratione quam insinuat S. Thomas 3. contra Gent. cap. 69. vbi sic discurrit: *Omne quod est in loco, vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensiuæ, res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cùm careat dimensiua quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc, vt sit in loco per virtutem suam: sicut se habet res corporea ad hoc vt sit in loco per quantitatem dimensiuam.* Vnde sic arguo: Id est Angelo ratio formalis essendi in loco, per quod ipsum contingit, vt constat de locato corporeo: At per solam operationem transeuntem, Angelus locum contingit: Ergo sola ope-

operatio transiens est Angelo ratio formalis essendi in loco. Maior patet, Minor probatur. Duplex est contactus, vnus proprius, qui exercetur media quantitate; alter improprius & metaphoricus, qui fit media actione transeunte: Atqui nequit Angelus primo modo locum contingere, cùm sit expers quantitatis: Ergo contingere solùm illum potest secundo modo, media actione transeunte.

Probatur secundò: Angelus non est in loco per suam substantiam, tanquam per rationem formalem, vt existimant Scotus, Molina, Valentia, & alij: neque per modum vbicationis, vt docet Suarez: neque per aliquam vnionem eius ad corpus, vt contendit Vasquez: Ergo solùm per actionem transeuntem. Consequentia patet à sufficienti enumeratione, nihil enim aliud præter illa potest assignari vel rationabiliter excogitari, quod sit Angelo ratio formalis existendi in loco: Antecedens verò sic ostenditur. Si Angelus esset in loco per aliquod ex tribus assignatis, non posset esse modò in maiori modò in minori spatio, sed esset necessitatus & coarctatus ad existendum semper in loco suæ virtuti adæquato: At hoc dici nequit vt constabit ex infra dicendis: Ergo nec illud. Sequela maioris probatur. Substantia Angeli est inuariabilis, semperque habet eandem perfectionem substantialem; vbi autem seu modus præsentiæ, vel vnionis ad corpus, non potest modò esse maior, modò minor, nisi detur aliqua causa fundans talem mutationem & diuersitatem, quæ nulla potest ab Aduersarijs assignari. Non enim dici potest cum Suarez, quod talis causa sit volun-

tas Angeli, quia voluntas est solùm causa vel conditio applicatiua Angeli ad locum, non verò causa formalis per quam existit in loco: effectus autem formalis non variatur ex sola variatione conditionis applicantis, ratione formali manente inuariata; vt patet in nobis, qui licet libera voluntate nos moueamus & applicemus ad locum, non possumus tamen in minori aut maiori loco pro nostra voluntate nos collocare, nisi in quantitate dimensiua, quæ est causa formalis per quam in loco constituimur, fiat per compressionem vel dilatationem aliqua mutatio. Necessariò ergo recurrendum est ad operationem Angeli transeuntem, quæ cùm possit pro libito eius ad maius vel minus spatium extendi, ille potest modò in maiori modò in minori loco existere. Vnde S. Thomas in 1. dist. 37. q. 3. art. 2. *Locus Angeli potest esse diuisibilis vel indiuisibilis, aut magnus, vel paruus, secundùm quod operatio eius immediatè ad magnum vel paruum terminatur*. Addo quod admodum decet naturam spiritualem & independentem à corpore, esse etiam independentem à loco, nec illi esse præsentem, nisi quatenus facit illum pendere à se, vnde S. Thomas hic art. 1. ait quod *Angelus dicitur esse in loco corporeo, non vt contentum, sed vt continens aliquo modo*. Non potest autem ipsum continere formaliter, vel materialiter, vt constat, sed effectiuè solùm, agendo scilicet in illum per operationem transeuntem. Ergo talis operatio est ratio formalis, per quam Angelus in loco constituitur. Aliam rationem subijciemus in fine Paragraphi sequentis.

§. II.

## §. II.

### *Soluuntur obiectiones.*

Obijcies primò: Diuus Thomas hic quæst. 52. art. 1. sic ait: *Per applicationem virtutis Angelicæ ad aliquem locum, dicitur Angelus esse in loco corporeo*. Idem docet in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 1. & alibi sæpe: Ergo censet Angelum non esse in loco formaliter per ipsam operationem transeuntem, sed per applicationem virtutis in actu primo.

Respondent aliqui cum Caietano, Angelum esse incompletè in loco per applicationem virtutis, & completè per operationem transeuntem; eiusque præsentiam inchoari per virtutis applicationem compleri autem per exercitam operationem in loco. Et per hoc facilè explicant D. Thomam, qui interdum docet Angelos esse in loco per applicationem virtutis, interdum per operationem transeuntem; loca enim primi generis explicant de præsentia incompleta, alia verò de præsentia completa.

Respondeo secundò cum Salmaticensibus D. Thomam per applicationem virtutis ad locum, nihil aliud intelligere, quam ipsam actualem operationem, vt constat ex loco citato ex sententijs, vbi sic ait: *Tertia opinio ponit Angelum esse in loco; inquantum alicui loco per operationem applicatur. Et ideò hanc opinionem sequendo, quæ rationabilior videtur, dico quod Angelus & quælibet substantia incorporea, non potest esse in corpore vel in loco,*

*nisi per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat*. Vbi verba illa *per operationem applicatur*, manifestè declarant S. Doctorem in subiecta materia non distinguere applicationem virtutis Angelicæ ab eius operatione. Hæc solutio magis infra patebit; ostendemus enim actionem Angeli transeuntem, tria munia inadæquata habere, nimirum rationem applicationis ad locum, rationem operationis in loco, seu productionis effectus, & rationem vbicationis seu præsentiæ in loco.

Obijcies secundò: Prius est Angelum esse in loco, quam in eo operari: Ergo non constituitur in loco per operationem. Consequentia patet, Antecedens probatur primò, quia prius est Angelum esse quam operari: Ergo similiter prius est esse in loco, quam operari in loco. Secundò, quia approximatio seu applicatio agentis ad passum, est conditio necessariò prærequisita ad operandum circa illud, vt docent Philosophi 7. physic.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam. Nam vt ait S. Thomas quodlibet 1. art. 4. ad 1. *Nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantùm ad hoc, sicut subiectum est simpliciter prius superficie, sed non quantùm ad hoc quod est colorari; & similiter prius simpliciter est corpus, quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensiuæ quantitatis, & similiter Angeli per contactum virtutis*. Hanc doctrinam egregiè illustrat & explicat Caietanus hic quæst. 52. art. 1. vbi ait, quod sicut in corpore locato tria sunt, nimirum substan-

tia

tia quæ locatur, quantitas quæ est ratio locandi, & vbi seu relatio præsentiæ, quæ sequitur ad illam tanquam ad proprium fundamentum; ita & in substantijs spiritualibus hæc tria reperiuntur, nempe Angeli substantia, quæ est præsens & indistans à loco; operatio virtualiter transiens, quæ est contactus virtutis, per quem fit præsens; & relatio vel denominatio præsentiæ, quæ in eo fundatur. Et hæc tria diuersimodè considerari possunt, & iuxta diuersas considerationes habere rationem prioris & posterioris. Si enim considerenrur in ordine essendi, substantia tenet primum locum, secundum quantitas dimensiua in rebus corporeis, & contactus virtutis in substantijs virtualibus, & tertium relatio seu denominatio præsentiæ. Secùs est in ordine locando, nam in tali ordine primum est quantitas dimensiua in rebus corporeis, & contactus virtutis in spiritualibus; secundum ipsa substantia rei corporeæ, vel spiritualis; tertium relatio vel denominatio præsentiæ, quæ in tali contactu quantitatiuo vel effectiuo fundatur.

Ad secundam probationem Antecedentis, dicendum est, quod licet in agētibus corporeis approximatio agentis ad passum sit conditio prærequisita ad operationem; non tamen in spiritualibus; quia corporea agunt per virtutem subiectatam in quantitate, atque adeò ab illa dependentem, & à loco cui commensurantur, secùs verò spiritualia; vnde in istis approximatio est conditio duntaxat concomitans operationem, quæ per illam fit: sicut anima nostra informando corpus, illi appro-

ximatur & vnitur. Vel ſicut licet ad recipiendam animam requiratur corpus organicum, non tamen prærequiritur, ſed ipſo animæ ingreſſu fit organicum.

Objicies tertio: Non eſt aſſignabile quid Angeli in cœlo empyreo producant, & Dæmones in inferno: Ergo non ſunt in loco per operationem. Confirmatur: ſi operatio eſſet ratio formalis per quam Angeli in loco conſtituerentur, ſequeretur Angelum nullibi eſſe, quando nullibi operatur, quod videtur abſurdum; cùm enim ſit pars Vniuerſi, ſemper intra mundum remanere debet, etiamſi nullatenus ad extra operetur.

Ad obiectionem reſpondeo Angelos beatos in cœlo empyreo lumen vel ornatum quemdam producere, aut aliam qualitatem vel effectum nobis ocultúm, ſicut & ipſa Angeli & cœli empyrei natura. Vnde Sanctus Thomas in 1. diſt. 37. quæſt. 3. art. 1. ait quod *Angelus eſt in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud hujuſmodi*. Dæmones verò ſunt in inferno per alligationem & detentionem violentam, quam exponemus infra, cùm agemus de illorum pœna; licet enim in Angelis ratio exiſtendi in loco connaturali ſit operatio, ratio tamen exiſtendi in loco violento eſt paſſio, ſeu paſſiua alligatio, qua ſpiritus illi ita detinentur & alligantur, vt non permittantur alibi operari. Vnde Tobiæ 8. dicitur quod Aſmodeus Dæmon ab Angelo Raphaele religatus eſt in deſerto ſuperiori Ægypti, ne ſcilicet vlli rei nocere poſſet actione ſua & operatione tranſeunte, qua illi ſpiritus in ſe

ma-

maligni, sunt in alia malefici, quantùm possunt.

Ad confirmationem respondet D. Thomas loco proximè citato in resp. ad 4. his verbis: *Ad quartum dicendum quod hoc non reputo inconueniens quod Angelus sine loco possit esse, & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet; nec est inconueniens, vt tunc nullibi vel in nullo loco esse dicatur: sicut etiam non est inconueniens quod nullo colore coloratus dicatur; sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum nõ transcendit.* Idem docet quodlibet 6. art. 3. & quæst. 3. de potentia art. 19. ad 2. vbi sic ait: *Nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint.* Certè si Angeli creati fuissent ante Mundum, vt existimant plures ex Patribus Græcis, tunc nullibi fuissent nisi in Deo, nec Deus nisi in seipso. Ex quo efficax argumentum in fauorem nostræ sententiæ desumi potest: Ratio etiam tribuens Angelo esse in loco connaturali, debet esse ita eleuata & eminens, vt ratione illius possit Angelus quando voluerit se ab omni loco absoluere: Sed hoc solùm potest conuenire operationi Angeli; non verò eius substantiæ; substantia enim Angeli est aliquid omnino necessarium, nec potest ea spoliari quando voluerit; è contra verò operatio transiens liberè ei conuenit, & potest cùm voluerit eam suspendere, vel ab ea omnino cessare: Ergo ratio tribuens Angelo esse in loco connaturali, non est substantia Angeli, sed solùm eius operatio virtualiter transiens.

Ad pleniorem huius celebris difficultatis in-

intelligentiam, & aliorum argumentorum solutionem, aduertendum est, quod quando dicimus Angelos existere in loco per operationem transeuntem, id intelligimus de operatione transeunte, quæ exit ab Angelo immediatè immediatione suppositi, non verò de ea quæ procedit ab illo immediatè solùm immediatione virtutis, ideſt per virtutem à se diffusam & deriuatam. Vnde licet Angelus in tota prima sphæra motum localem efficiat, non tamen toti sphæræ substantialiter præsens est, sed solùm parti orientali, cui primò applicat suam virtutem, & in quam agit immediatè, non solùm immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi, vt docet D. Thomas hic art. 2.

## §. III.

*Consectaria præcedentis doctrinæ.*

Omnia quæ de loco Angelorum docentur à Theologis, præsertim à Discipulis D. Thomæ, sequuntur ex illo principio, quod Sanctus Doctor sæpè repetit & inculcat, nempè Angelum esse in loco per applicationem suæ virtutis, seu per operationem virtualiter transeuntem. Ex hoc enim sequitur primò, Angelos non esse propriè in loco, sed tantùm metaphoricè; tum quia Angelus dicitur esse in loco, quatenus illum tangit: contactus autem qui fit per operationem, non est verus, & proprius, sed duntaxat metaphoricus. Tum etiam, quia ad hoc vt aliquid sit in loco propriè, requiritur quod ab illo circumscribatur

&

& mensuretur: vnde vbi prædicamentale definitur à Gilberto, *circumscriptio corporis à circumscriptione loci proueniens*: Angelus autem non circumscribitur, nec mensuratur à loco, sed potiùs illud effectiuè continet, & mensurat. Vnde vbi Angelicum non est prædicamentale, sed metaphoricum; est enim ipsamet operatio Angeli, vt habet aliquam analogiam & similitudinem cum vbi corporeo, consistentem in eo quod sicut vbi corporeum & prædicamentale, ponit corpus realiter præsens & vnicum loco, ac limitat ipsum, ad hoc vt sit ita præsens vni loco, vt non sit in alio: ita similiter operatio Angeli in locum, ponit substantiam Angeli præsentem & vnitam tali loco, illamque limitat, vt ita sit præsens loco adæquato, vt non sit alibi. Ex quo intelliges, operationem Angelicam, propter suam eminentiam, habere tria officia seu munia inadæquata: primò enim sibi coniungit & subijcit subiectum, secundò in subiecto effectum aliquem producit, tertiò Angelum præsentem & vbicatum reddit; vnde habet rationem applicationis ad locum, rationem operationis in loco, seu productionis effectus in illo, & rationem vbicationis, seu præsentiæ in loco. Quæ tria munia, licet ab eadem operationis Angelicæ entitate præstentur, vnum tamen aliud natura præcedit: primò enim illi conuenit ratio applicationis, secundò ratio operationis seu effectionis, tertiò ratio præsentiæ seu vbicationis: sicut in Tractatu de Trinitate diximus, relationes diuinas eminenti quodam modo habere rationem subsistentiæ, seu formæ hypostaticæ, ratio-

tionem originis tam actiuæ quam passiuæ, & rationem relationis seu puri respectus ad terminum; ita vt priùs secundum rationem primum munus illis conueniat, deinde secundum, postea tertium.

Sequitur secundò, quod cùm Angelus non sit in loco nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est, non habet situm, distantiam, & propinquitatem localem, nisi per accidens, & ratione loci corporei, in quo per operationem virtualiter transeuntem existit. Vnde si Deus mundum corporeum destrueret, vel si Angeli ante mundi corporei machinam conditi fuissent; vt volunt plures ex Patribus Græcis, non essent inter se propinqui vel distantes positiuè, sed negatiuè tantùm, propinquitate saltem vel distantia physica; licet inter se habere possent, vel potuissent, propinquitatem quandam moralem & metapooricam; quia tunc posset vel potuisset vnus Angelus agere in alium actione morali, eum illuminando, vel illi imperando.

Sequitur tertiò, Angelos non esse actu in spatijs imaginarijs, aut supra cœlos, cùm ibi nullum sit corpus quod moueant localiter, vel circa quod actionem aliquam transeuntem exerceant; sed nec etiam dici posse eos ibi esse per potentiam; cùm enim illi non agant per virtutem creatiuam, sed eductiuam, nullum possunt producere corpus in spatijs imaginarijs, circa quod possint operari. Si tamen Deus supra cœlos aliquod corpus crearet, tunc posset Angelus per motum localem illuc

ſe transferre, ibique tanquam in loco exiſtere; quia tunc poſſet corpus illud mouere localiter, aut aliam actionem tranſeuntem circa illud habere.

Sequitur quartò, Angelos non eſſe vbique, vt exiſtimat Durandus: cùm enim eorum virtus operatiua ſit finita & limitata, ſicut & eorum natura, certam & limitatam habent ſuæ actiuitatis ſphæram, nec poſſunt eodem momento potentiam operatiuam omnibus locis applicare. Vnde Damaſcenus lib. 2. fidei: *Dum ſunt in cælo, in terra non ſunt; & in terram à Deo miſſi, non remanent in cælo.* Quare cùm Tertullianus in Apologia cap. 32. ait quod illi *momemento vbique ſunt, totus orbis illis locus eſt:* ſolùm intendit ſummam illorum velocitatem & agibilitatem declarare tam promptè enim & celeriter mouentur, vt videantur vbique eſſe, vt patebit ex infra dicendis.

Sequitur quintò quod etſi Angelus inextenſus ſit & indiuiſibilis, poteſt tamen eſſe in loco extenſo & diuiſibili, quia illi poteſt applicare ſuam virtutem; vnde potentia eius operatiua, eiuſque operatio, etſi ſint in ſe formaliter indiuiſibiles ſunt tamen virtualiter extenſæ & diuiſibiles, eò quod inferant & cauſent immediatè paſſionem & effectum diuiſibilem & extenſum in ſubiecto circa quod operantur.

Sequitur ſextò, Angelum non neceſſitari aut coarctari ad exiſtendum in toto loco ſeu ſpatio ſuæ virtuti operatiuæ adæquato, ſed poſſe in minori ſe collocare. Licet enim à quantitate perfectionis ſubſtantialis Angeli

oriatur tanquam à prima radice, quod possit esse in tanto loco; ratio tamen proxima per quam in loco constituitur formaliter, est virtus operatiua, vt liberè applicata, & virtualiter extensa in ordine ad locum, per operationem transeuntem; vnde sicut sine mutatione perfectionis substantialis, aut virtutis operatiuæ, potest Angelus operari circa magnam aut paruam quantitatem intra sphæram suæ actiuitatis, ita potest nunc in loco sibi adæquato, nunc in minori se constituere, eo proportionali modo, quo si aliquod corpus haberet in sua dispositione extensionem quantitatis in ordine ad locum, posset eam nunc ad maiorem, nunc ad minorem locum applicare, intra tamen latitudinem sui loci adæquati; nam operatio libera Angeli se habet proportionaliter ad virtutem operatiuam, sicut extensio in ordine ad locum ad quantitatem dimensiuam.

Sequitur septimò, Angelum posse in solo puncto se collocare, esto enim quod Angelus non possit solum punctum mouere, potest tamen soli puncto impetum & impulsum imprimere, quo corpus in quo est moueatur, sicque soli puncto suam virtutem applicare. Licet enim punctum non possit esse subiectum adæquatum motus localis, benè tamen subiectum impetus & impulsus; vt patet si planum perfectū oponeremus perfecto sphærico deorsum cadenti, & illud iterum sursum repelleremus, sicut enim planum non tangeret sphæricum, nisi in puncto, vt docent Philosophi, ita non inciperet illi imprimere vim impulsiuam, nisi per punctum. Si ergo actio corporis

ris in corpus potest immediatè à puncto incipere, non est cur non possit etiam à puncto incipere operatio Angeli, subindeque Angelus in puncto se collocare. Vnde S. Thomas hìc art. 2. *Angelus est indiuisibile extra genus quantitatis & situs existens, vnde non est necesse quod determinetur ei vnus locus indiuisibilis secundum situm, sed vel diuisibilis: vel indiuisibilis.* Nec valet si dicas, quod si Angelus posset in solo puncto se collocare, posset etiam in alio Angelo tanquam in loco existere, quia vtrique competit indiuisibilitas. Ratio enim disparitatis inter punctum & Angelum manifesta est, punctum enim cùm sit indiuisibile habens situm, & intra genus quantitatis existens, potest ab Angelo contactu virtutis tangi, eiusque impetum, & impulsum immediatè recipere, vt iam declaratum est; secùs verò Angelus, cùm sit omnino spiritualis & incorporeus, & cùm sit (vt loquitur Sanctus Doctor loco citato) *indiuisibile extra genus quantitatis & situs existens*: vnde cùm Angelus sit in loco per applicationem & contactum suæ virtutis, vnus Angelus in puncto, non verò in alio Angelo tanquam in loco potest existere.

Sequitur octauò, non posse Angelum esse naturaliter in pluribus locis adæquatis, benè tamen supernaturaliter. Ratio primæ partis est, quia locus adæquatus Angeli exhaurit totam virtutem naturalem quam habet Angelus ad occupandum spatium seu locum: Ergo illum non potest naturaliter prætergredi. Alioquin posset esse in omnibus locis; si enim semel concedatur, posse ipsum adæquatam vir-

tutis suæ metam transilire in vno vel duobus vel tribus locis, nulla erit ratio, cur non possit esse in alijs omnibus, & sic non erit necesse quod se moueat & quod transeat de loco ad locum, quod repugnat scripturæ, vt capite sequenti patebit.

Secunda verò probatur ex eo quod, cùm Angelus sit in loco per operationem, sicut potest supernaturaliter augeri virtus operatiua eius, ita & ille potest vltra locum adæquatum supernaturaliter se extendere & in alijs locis existere. Per quod differt Angelus à corpore, quod in sententia Thomistarum non potest esse in pluribus locis circumscriptiuè, quia nimirum corpus est in loco circumscriptiuè, ratione quantitatis, quæ non potest esse multiplex in vno & eodem corpore, cùm corpus habeat suam vnitatem numericam ab illa: Angelus verò constituitur in loco per applicationem suæ virtutis operatiuæ, quam Deus augere potest, subindeque efficere vt Angelus qui non poterat operari nisi circa spatium vnius leucæ v. g. in multo maiori operetur. Addo quod, in causis formalibus non datur distinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, sicut in efficientibus, quia nimirum illæ non causant nisi communicatione suæ entitatis, istæ verò causant per virtutem vel sibi propriam, vel ab alio acceptam, vnde cùm quantitas nequeat naturaliter replere duo loca, nec supernaturaliter id poterit; cùm locum non occupet nisi in genere causæ formalis, & præbendo seipsam; poterit tamen Angelus vltra locum suum adæquatum extendi, si eius virtus actiua augeatur, quam augeri posse nemo dubitat. Se-

Sequitur nonò, Angelum esse posse naturaliter in pluribus locis inadæquatis, discontinuis, & inter se distantibus, contentis tamen intra sphæram suæ actiuitatis, v. g. in quatuor angulis vnius aulæ absque eo quod existat in medio. Est enim in loco per liberam & non naturalem suæ virtutis applicationem, subindeque potest virtutem suam applicare vel toti sphæræ, vel solùm illis partibus quibus voluerit se coniungere, relictis interim alijs; quia nulla necessitate omnibus partibus intra sphęram actiuitatis suæ contentis alligatur. Nec enim est in loco per informationem, sicut anima in corpore, cuius partes debent esse continuæ, quia anima non informat corpus, nisi suppositis dispositionibus, quarum prima est quantitas continua. Nec etiam est in loco ad modum quantitatis continuæ, per commensurationem ad locum, sed per operationem, quæ non dependet à loco, sed illum sibi subijcit. Vnde sicut corpus Christi potest simul & semel poni per verba consecrationis in pluribus hostijs separatis & inter se distantibus quamuis non existat in medio; imò potest desinere esse in partibus intermedijs eiusdem hostiæ, si illæ corrumpantur, manendo tamen in extremitatibus nōdum corruptis; quia scilicet non est in Eucharistia commensuratiuè ad locum, sed modo quodam perfectiori & eleuatiori. Ita similiter, quia Angelus non existit in loco per commensurationem ad illum, sed modo quodam eleuatiori, & à legibus loci absoluto & indepenti; Angelus poterit se collocare in pluribus locis partialibus & inadæquatis, absque eo quod existat in medio.

Nec

Nec inde sequitur (vt quidam obijciunt) quod Angelus poterit esse in pluribus locis, vt plura sunt, quod repugnare docet D. Thomas hic art. 2. Nam sicut locus baculi, cuius vna medietas est in aqua, & altera in terra, formaliter vnus esse dicitur; quia quamuis superficies aquæ & terræ, realiter distinguantur, conueniunt tamen in ratione vnius mensuræ continentis & mensurantis locatum, quæ in loco se habet vt formale. Ita pariter, licet duo vel plura loca inadæquata Angeli, inter se distantia, intra sphæram actiuitatis eius contenta, nec entitatiuè, nec continuitate, nec ordine vnum sint; sunt tamen vnus locus formaliter, quia conueniunt in eo quod in loco Angeli se habet vt formale, nempe in eo quod est ab eadem virtute & operatione Angeli simul tangi & possideri. Nam vt ait S. Doctor articulo citato: *Totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur vt vnus locus eius*. Ex quo intelliges, Angelum non posse simul esse in pluribus locis inadæquatis, multum inter se distantibus, v. g. in duobus spatijs in cœlo & in terra designatis, quantumcùmque illa parua sint; quia quando distantia inter aliqua loca maxima est, hoc impedit quominus hæc loca intra sphæram actiuitatis Angeli contineantur, subindeque quod ad illum per modum vnius loci comparentur, sed tunc habent rationem plurium.

Sequitur decimò, plures Angelos posse simul esse in eodem loco materiali, non tamen in eodem loco formali. Prima pars patet, nam locus materialis dicitur corpus illud seu spatium, in quo Angelus operatur: Sed plu-

res Angeli possunt eidem corpori vel spatio simul se applicare, diuersos specie effectus in eo producendo, v. g. si vnus Angelus in eadem parte aeris producat motum, & alter lucem, vel aliam qualitatem: Ergo plures Angeli possunt simul in eodem loco materiali existere.

Ratio verò secundæ partis est, quia locus formalis Angelorum, non desumitur ex superficie & distantia à polis mundi; nam hic est tantùm locus formalis corporum, sed ex virtute operatiua, determinata, & applicata per operationem adæquatam; ita vt illud spatium sit formaliter vnus locus, ad quem Angelus per suam virtutem operatiuam & operationem adæquatam potest se extendere, vt constat ex dictis corollario præcedenti: Atqui plures Angeli non possunt tanquam causæ totales eandem operationem elicere; cùm idem effectus non possit procedere à duabus causis totalibus; saltem de via ordinaria, vt omnes fatentur: Ergo plures Angeli non possunt simul esse in eodem loco formali adæquato. Cum quo tamen stat, quod si Angeli accommodantes, & veluti attemperantes virtutem & actionem suam, partialiter agere velint, erunt in eodem loco formali partialiter & inadæquatè, quamuis regulariter bonis Angelis id non conueniat, vt colligitur ex D. Thoma hic art. 3. & in 1. dist. 37. quæst. 3. art. 3. quia cùm Angeli sint suprema entia Vniuersi, & agentia perfectissima, non operantur regulariter vt causæ partiales, sed quilibet eorum per modum agentis perfecti & totalis, vel sua, vel virtute diuina, producit effectus ad quos

destinatur, vt ait S. Doctor locis citatis vnde cuilibet orbi cœlesti vnicus tantùm Angelus assistit.

## CAPVT VI.

*De motu locali Angelorum.*

CErtum est, Angelos posse moueri localiter, seu de vno loco transire in alium. Id enim non solùm ex pluribus scripturæ locis, quibus Angeli dicuntur descendere de cœlo, & in cœlum ascendere, apertè colligitur, sed etiam euidenti ratione demonstratur: Cùm enim Angeli non sint vbique ob substantiæ & virtutis suæ limitationem, & aliunde intellectu & voluntate præditi sint, possunt cognoscere & appetere præsentiam in aliquo loco, vel absentiã ab illo: frustra autem natura talem appetitum eis tribueret, si potentiam locò motiuam, qua ad illa loca possent accedere, vel ab eis recedere, denegaret: Ergo Angeli possunt moueri localiter, non solùm per accidens, ad motum corporis cui sunt præsentes localiter; sicut anima mouetur per accidens ad motum corporis, & corpus Christi in Eucharistia, ad motum specierum, sed etiam motu per se, quia operando successiuè in diuersis corporibus immotis, possunt fieri præsentes successiuè diuersis locis. Ex quo intelliges primò; motum localem Angeli, quo per se mouetur, consistere in diuersis operationibus circa diuersa loca, sine quiete in-

intermedia. Cùm enim ſit in loco per operationem, non mouetur loco niſi quatenus variat operationem circa diuerſa corpora, eaque ſine intermedia quiete ſucceſſiuè contingit. Intelliges ſecundò, motum localem quo Angelus per ſe mouetur, eſſe inhæſiuè in ipſo Angelo, ſecundùm id quod dicit in recto; recipi verò in loco corporeo, ſecundùm id quod in obliquo importat. Talis enim motus, vt diximus, conſiſtit in diuerſis operationibus Angeli circa diuerſa loca: illæ verò operationes, cùm ſint formaliter immanentes, intrinſecè in ipſo Angelo recipiuntur; cùm autem ſint virtualiter tranſeuntes, inferunt paſſionem & effectum corporeum, in loco cui Angelus applicatur productum. Porrò circa hunc motum tres ſunt difficultates & controuerſiæ; hic breuiter reſoluendæ. Prima eſt, vtrum Angelus motu tam continuo quam diſcreto moueri poſſit? Secunda, an poſſit moueri motu diſcreto, non tranſeundo per medium? Tertia, an motus Angeli, tam continuus, quam diſcretus, poſſit fieri in inſtanti.

§. I.

*Reſolutio primæ difficultatis.*

Dico primò, Angelus motu continuo & diſcreto moueri poteſt.

Probatur prima pars contra Gregorium Herueum, & Valleſium: Motus ille localis, iuxta Diuum Thomam hìc quæſt. 53. art. 1. dicitur continuus, in quo mobile per partes deſerit terminũ à quo, & per partes acquirit ter-

mi-

minum ad quem, ſine intermedia quietè: Sed Angelus poteſt per partes deſerere terminum à quo, & per partes acquirere terminum ad quem, abſque quiete intermedia; licèt enim ſit indiuiſibilis & inextenſus, poteſt tamen in loco diuiſibili & extenſo ſe collocare, vt capite præcedenti oſtendimus, ſubindeque vnam illius partem priùs deſerere, & aliam poſtea occupare, ſine intermedia quiete: Ergo poteſt moueri localiter motu continuo.

Dices, ad continuitatem motus, non ſolùm requiritur diuiſibilitas ſpatij, & vnitas temporis, ſed etiam diuiſibilitas mobilis: Sed Angelus cùm ſit immaterialis, eſt omninò indiuiſibilis: Ergo non poteſt moueri motu continuo.

Reſpondeo quod licèt Angelus entitatiuè, & quoad ſubſtantiam, non ſit diuiſibilis; vt locatus tamen, extenſus ac diuiſibilis eſt, vtpote in ſpatio extenſo ac diuiſibili exiſtens. Siue, vt alij dicunt, quamuis non ſit diuiſibilis formaliter, eſt tamen diuiſibilis virtualiter ſeu æquiualenter; quia ratio formalis per quam locatur, eius ſcilicet operatio, quatenus eſt virtualiter tranſiens diuiſibilis eſt, vtpote inferens & cauſans effectum diuiſibilem & extenſum in loco corporeo.

Secunda pars, quæ eſt de motu diſcreto. probatur contra Scotum & Molinam: Motus diſcretus eſt ille in quo mobile deſerit totum ſimul terminum à quo, & immediatè poſt totum ſimul terminum acquirit: Sed hoc poteſt præſtare Angelus: Ergo poteſt moueri motu diſcreto. Minor probatur, cùm Angelus non ſit dependens à loco, nec ei commenſuretur,

non

non debet esse in illo secundùm exigentiam eius, nec subinde moueri continuò & per partes in loco, licet ille sit continuus, sed potest locum illum simul totum deserere, & alium immediatè post similiter totum simul acquirere; præsertim cùm Angelus sit indiuisibilis, & careat extensione; anima enim rationalis, eo ipsó quod est indiuisibilis, in momento actuat totum corpus diuisibile, & in instanti totum simul ipsum deserit; & è contra corpus quia extensum & diuisibile est, non potest totum aliquem locum simul deserere, sed necesse est, quod vltima pars sui priùs egrediatur ab vltima parte loci in quo est, & ingrediatur alium locum, quam prima pars.

Dices, Angelus non mouetur motu discreto, dum est in termino à quo, nam in termino à quo mobile nondum mouetur, sed adhuc quiescit; neque quando peruenit ad terminum ad quem, quia quando mobile est in termino ad quem, iam est motum & non mouetur amplius; neque vt est partim in termino à quo, & partim in termino ad quem quia hoc solùm conuenit Angelo, quando mouetur motu continuo, vt docet D. Thomas hìc art. 1. ad 1. Ergo Angelus numquam mouetur motû discreto, sed tantùm continuo.

Respondeo Angelùm in neutro termino, præcisè & absolutè sumpto, moueri motu discreto, sed in vtroque, prout vnus dicit habitudinem ad alium; successio enim & habitudo vnius termini ad alium, habet rationem motus discreti, vt docet D. Thomas loco citato, & probat Caietanus ibidem, ex eo quod motus discretus nihil est aliud quam numerus diuer-

sarum

ſarum operationum, ratione quarum Angelus eſt ſucceſſiuè in diuerſis locis: Vnde ſicut numerum componunt vnitates, non quidem abſolutè conſideratæ, ſed vna in habitudine ad aliam, ſic etiam motum diſcretum componunt operationes diuerſæ, non abſolutè ſumpta, ſed prout vna dicit ordinem ad aliam.

## §. II.

### *Reſolutio ſecundæ difficultatis.*

Dico ſecundò, Angelum poſſe moueri motu diſcreto, ad loca diſtantia, tranſeundo de vno extremo ad aliud, ſine medio. Eſt contra Scotum, Suarez, Molinam, Valentiam, & alios recentiores, dicentes tranſitum illum Thomiſtarum ab vno extremo in aliud, impertranſito medio, ſtatim vt menti ſeſe offert, iudicari impoſſibilem. Verùm ſeuerè in illos animaduertit Vaſquez diſputatione 196. cap. 3. vbi ait: *Recentiores illos de rebus ſpiritualibus ferè in omnibus inſtar rerum corporalium philoſophari; illiſque neceſſarium eſſe ſenſibilia relinquere, & altiorem modum ſpiritualia contemplandi inueſtigare.* Et certè S. Thomas qui de Angelis angelicè ſcripſit, & quo nemo nec profundiùs nec ſubtiliùs, eorum naturam, motus ac operationes penetrauit, apertè docet noſtram concluſionem hic art. 2. & in 1. diſt. 37. quæſt. 4. art. 2. & ibidem ad Annibaldum quæſt. 2. art. 1. ad 4. & quodlib. 1. art. 5. vbi ſic diſcurrit: *Quia corpus eſt in loco ſicut contentum ab eo, ideò oportet quod in mouendo ſequatur loci conditionem, vt*

*scilicet pertranseat media priùs quam ad extrema loci perueniat. Sed cùm Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco, vt contentus ab eo, sed magis continet locum suum, virtute superminens in loco; vnde non habet necesse vt sequatur in suo motu conditiones loci, sed voluntati suæ subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco & illi, & si vult absque medio.*

Potest insuper probari conclusio duplici ratione, quam locis citatis insinuat S. Doctor.

Prima est: Angelus est in loco per operationem, siue per applicationem liberam suæ virtutis ad locum. Ergo potest moueri motu discreto de vno loco ad alterum extremum, sine transitu per medium. Consequentia probatur, quia sicut ex eo quod Angelus est in loco per applicationem liberam suæ virtutis ad locum, liberum illi est, applicare toti loco sibi adæquato suam virtutem, vel solum parti inadæquatæ; ita propter eandem rationem, potest liberè applicare eandem virtutem partibus extremis alicuius spatij, non applicando eam, siue non operando in intermedijs: in quo casu constat quod mouebitur de extremo ad extremum, sine transitu per medium.

Secunda est: Ideò corpus non potest moueri de extrema parte alicuius ad aliam partem extremam, sine transitu per medium, quia cum sit in loco per commensurationem ad ipsum, & tanquam illi subditum, ex eo quod continetur ab illo, debet sequi in suo motu leges ipsius. Atqui Angelus non ita existit in loco, sed vt continens & superior illo, atque

adeo

adeo ab eo independens: Ergo de vno extremo ad aliud potest moueri, non transeundo per medium.

Confirmatur: Ideo corpus Christi potest desinere esse in media parte hostiæ consecratæ (si illa corrumpatur) remanendo in extremis partibus, quia est ibi modo eleuato, quamuis supernaturali: Sed Angelus existit in loco, modo essendi eleuato, quamuis naturali: Ergo potest existere in partibus extremis alicuius spatij, non existendo in intermedijs, subindeque moueri discretè de vna ad aliam, non transeundo per medium.

Aduertendum tamen est, quod si Angelus se mouendo ab vno loco in alium, velit portare aliquod corpus, v.g. lapidem, lignum, vel quid simile, necesse est quod motus eius sit continuus, subindeque non potest transire de vno extremo in aliud, impertransito medio; quia res illæ, cùm sint corporeæ, & in loco per contactum quantitatiuum existant, non possunt moueri, nisi moueantur motu continuo, & per commensurationem suarum partium ad partes loci.

Obijcies primò: Angelus non potest transire de futuro in præteritum, nisi per præsens: Ergo nec de vno extremo in aliud, nisi per medium; ordo enim inter partes spatij, non minus videtur essentialis, quam inter partes temporis.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ratio discriminis est, quia Angelus non potest ratione suæ durationis tangere partes futuras temporis, antequam existant; hoc enim est

pro-

proprium æternitatis, quæ non solum præsentia, sed etiam futura & præterita sinu suo vastissimo complectitur, vt in tractatu de scientia Dei declarauimus: partes autem extremas spatij, quia de facto existunt, cùm sint permanentes, potest Angelus tangere, non tangendo intermedias.

Dices, ordo partibus huius Vniuersi præfixus, consistit in eo quod nulla creatura possit rem vlteriorem sine priori contingere; Ergo cùm Angelus non possit prætermitere, vel inuertere ordinem partibus huius Vniuersi præfixum, non poterit partes extremas spatij tangere, non tangendo intermedias.

Respondeo negando Antecedens, nam vt optimè ait Caietanus, ordo situalis præfixus à Deo partibus Vniuersi materialibus, consistit in eo quod ignis sit sursum, terra deorsum, aer & aqua inter vtrumque medient, &c. Vnde hunc ordinem non potest Angelus inuertere, faciendo quod vnum elementum locum alterius occupet, vel quod grauia sursum, & leuia deorsum tendant. Ille tamen ordo non exigit, quod Angelus prius tangat partes intermedias spatij, quam extrema; imò potius, ratione suæ immaterialitatis & spiritualitatis, à tali lege, cui creaturæ corporeæ subiectæ sunt, immunis est.

Obijcies secundò: si Angelus posset moueri de vno extremo in aliud, impertransito medio non haberet limitatam suæ actiuitatis sphæram; posset enim vltra illam operari, saltem in casu quo distantia locorum, inter quæ esset motus discretus Angeli, superaret latitudinem sphæræ actiuitatis suæ.

Prop-

Propter hoc argumentum aliqui existimant, Angelum non posse moueri de vno extremo in aliud, impertansito medio, quando extrema non sunt intra sphæram suæ actiuitatis. Sed probabilius videtur, illum posse moueri, impertransito medio ad quamcumque commensurationem loci, quantumcumque distantis. Vnde ad argumentum negatur sequela Maioris, vt enim Angelus non haberet limitatam suæ actiuitatis sphæram, deberet manendo in loco in quo est, & consequenter operando circa illud, simul operari in alio loco, quantumcumque distanti; quod tamen in nostra sententia præstare non potest: dicimus enim, quod quando Angelus mouetur motu discreto, necesse est quod desinat existere in termino à quo, & in eo operari, vt alium locum acquirat, & perueniat ad terminum ad quem.

## §. III.

### *Resolutio tertiæ difficultatis.*

Dico tertiò, motum Angelicum, siue continuum, siue discretum, non posse fieri in instanti.

Prima pars probatur ratione à priori: Nullum successiuum fieri potest in instanti: Sed motus continuus Angeli, successiuus est, cùm in tali motu Angelus priùs applicet suam virtutem vni parti spatij, deinde alteri, priusque se retrahat ab vna parte spatij, quàm alteram contingat: Ergo motus continuus Angeli non potest fieri in instanti.

Con-

Confirmatur: Angelus motu continuo transiens ex vno loco in alium, tangit omnia loca intermedia: Sed non poteſt Angelus deſcendens v.g. à cœlo in terram, omnia loca intermedia vnico inſtanti contingere; aliàs ſimul contingeret plura loca naturali ſuæ virtuti adæquata, & ſimul eſſet in cœlo, & in aere intermedio, quod eſt impoſſibile, vt docet Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. Ergo non poteſt Angelus moueri in inſtanti motu continuo.

Hæ duæ rationes idem probant de motu diſcreto, nam etiam motus diſcretus ſucceſſiuus eſt, cùm importet duas operationes Angeli ſibi ſúccedentes, vnam circa locum quem derelinquit, & aliam circa locum quem acquirit: nõ enim per hoc intelligitur moueri, quod incipiat occupare totum locum ſequentem, ita vt operatio per quam eſt in loco quem derelinquit, ad motum non pertineat: nam ſi Angelus de nouo crearetur, dum inciperet eſſe in loco, non diceretur moueri localiter propter hoc ſolùm, quia non relinqueret terminum à quo; & generaliter omnis motus propriè ſumptus, conſtat duobus terminis poſitiuis, per hoc enim differt à ſimplici mutatione, qua ſubiectum tranſit à ſimplici negatione ad formam.

Præterea, ſi Angelus vnico inſtanti poſſet duo corpora motu diſcreto contingere, poſſet in vnico inſtanti in duplici loco ſibi adæquato exiſtere; ſupponimus enim quodlibet corpus ſucceſſiuè contactum ab Angelo, eſſe locum adæquatum illius.

Obijcies primò; Motus localis Angeli con-

ſiſtit in acquiſitione vnius loci, & derelictione alterius: Sed Angelus in vnico inſtanti poteſt acquirere vnum locum, & deſerere alium: Ergo motus localis Angeli poteſt fieri in inſtanti. Maior patet, Minor probatur. Quando aliquid in inſtanti acquiritur, aliud ei oppoſitum & incompoſſibile, derelinquitur in eodem inſtanti; nam in eodem inſtanti quo forma eſt in materia, tollitur eius priuatio; & in eodem inſtanti quo aer illuminatur, tenebræ expelluntur: Sed terminus ad quem motus diſcreti Angeli in inſtanti acquiritur: Ergo terminus à quo ipſi oppoſitus, in eodem inſtanti deſeritur; ſubindeque in vnico inſtanti Angelus acquirit vnum locum, & deſerit alium, quod eſt moueri localiter.

Reſpondeo negando Minorem, & ad eius probationem diſtinguo Maiorem: Quando aliquid acquiritur in inſtanti, &c. per ſimplicem mutationem, quæ eſt à termino à quo priuatiuo, aut negatiuo, concedo Maiorem. Quando acquiritur per motum proprium, qui eſt ab vno termino poſitiuo ad alium poſitiuum, nego Antecedens. Nam ad tollendam negationem aut priuationem, ſufficit poſitio formæ, ad tollendum verò contrarium, aut vincendam latitudinem & diſtantiam quæ eſt inter duos terminos poſitiuos, requiritur tempus. Vnde quia generatio & illuminatio ſunt ſimplices mutationes, eodem momento quo forma eſt in materia, tollitur eius priuatio, & eodem inſtanti quo aer illuminatur, tenebræ expelluntur. E contra verò quia motus localis Angeli, ſiue continuus, ſiue diſcretus, eſt motus proprius, procedens à termino & loco

po-

positiuo, ad alium terminum & locum positiuum, & non simplex mutatio, repugnat quod in eodem instanti quo acquiritur terminus ad quem, deseratur erminus à quo, vel è contra, sed ab hoc requiruntur ad minus duo instantia, non quidem temporis nostri, quæ non possunt sibi immediatè succedere, sed temporis Angelici & discreti, quorum priori mensuranti existentiam Angeli in termino à quo; correspondet pars nostri temporis; posteriori verò quod mensurat acquisitionem termini ad qúem, correspondet instans.

Obijcies secundò: Angelus non mouetur localiter, dum est in termino à quo, cùm non mutet locum, quandiu in illo existit: Ergo solùm quando est in termino ad quem: sed est in termino ad quem in instanti: Ergo mouetur in instanti.

Respondeo distinguendo Antecedens: Angelus dum est in termino à quo non mouetur localiter, completè & terminatiuè, concedo Antecedens. Non mouetur localiter, incompletè & initiatiuè, nego Antecedens. Habet enim Angelus tunc vnam sui motus partem initiatiuam, & dispositiuam ad aliam; ad quod non requiritur quod in eo instanti mutet locum, sed sufficit quod ei competat existentia in termino à quo, cum ordine ad præsentiam in termino ad quem, immediatè acquirendam. Sicut oratio, quæ est quædam quantitas discreta, dicitur incipere in prolatione primæ syllabæ, vt dicentis ordinem ad aliam immediatè sequentem.

Ex dictis de motu Angelico intelliges miram & prorsus stupendam esse Angelorum

celeritatem, illamque omnium corporum velocitatem incomparabiliter excedere: potest enim Angelus motu continuo, intra breuem temporis morulam, longum spatium peragrare, & motu discreto, in duobus instantibus, ab vno loco in alium quantumcumque distantem se transferre, non transeundo per medium, vt ex supra dictis constat. Vnde scriptura ad hanc velocitatem declarandam, dicit eos in momento operari, nam Sapien. 18 habetur quod vno temporis momento Angelus omnia Ægyptiorum primogenita interfecit. Et Cyrillus Alexandrinus, in commentarijs in Habacuc, docet illum Angeli manibus in puncto temporis in foueam leonum, vbi erat Daniel, delatum fuisse, vt ei prandium afferret, quod facer textus innuere videtur, dum ait: *Aprehendit eum Angelus Domini in vertice eius, & portauit eum capillo capitis sui, posuitque eum in Babilone super lacum, in impetu spiritus.* Similiter SS. Patres hanc Angelorum celeritatem ita exagerant, vt dicant eos esse vbique, & in momento totum orbem peragrare. *Omnis spiritus ales est* (inquit Tertullianus) *hoc Angeli & Dæmones: igitur momento vbique sunt.* Et Gregorius Nazianzenus orat. 34. *loca omnia peragrant, omnibus impigrè adsunt, tum ob ministerij promptitudinem, tum ob naturæ leuitatem.* Item Chrysologus serm. 52. *Cum tenuis natura carnem nesciat, orbem totum temporis transit in momento.* Demum Dyonisius de cœlesti hierarchia cap. vltimo: *Pennatos* (inquit) *sanctorum Angelorum pedes Thelogia finxit: penna enim declarat sursum ducere valentem celeritatem.*

Si autem quæras, in quo consistat potentia loco motiua Angeli, per quam tam promptè & celeriter mouetur? Respondebo illam non distingui ab intellectu & voluntate illius, sed esse ipsum intellectum practicum Angeli, quatenus per actum imperij, formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem, ad extra operatur. Vnde Aristoteles 12. metaphysic., textu 40. dicit intelligentias mouere cœlos, vt desiderantes & intelligentes. Et D. Thomas opusc. 11. art. 3. sic ait: *Angeli mouent cælos conceptione sui intellectus efficaci*. Ratio etiam id suadet: cùm enim in substantia simplici & purè intellectuali, non possint dari nisi potentiæ purè spirituales, quæ sunt tantùm duæ, intellectus scilicet & voluntas, quidquid agit vel ad intra vel ad extra, hoc totum mediantibus illis potentijs, subindeque per actum imperij elicitum ab intellectu, vt moto & applicato à voluntate, operari debet. In hoc tamen differt imperium Angeli ab imperio Dei, quod primum est limitatæ & finitæ virtutis, habetque determinatam suæ actiuitatis sphæram: diuinum verò est infinitæ virtutis & efficaciæ, & se extendit non solùm ad ea quæ sunt, sed etiam ad ea quæ non sunt, vt ait Apostolus ad Roman. 4.

Si rursus inquiras, quæ sit mensura esse Angeli, & operationum eius? Respondebo esse Angeli mensurari æuo; non potest enim mensurari tempore, quod est mensura rerum corruptibilium, nec æternitate, quæ est mensura rei omnino immutabilis: Ergo debet mensurari æuo, quod est mensura rei, quæ

licet sit inuariabilis secundùm esse, admittit tamen variationem secundùm operationes: Angelus verò, licet sit immutabilis secundùm esse substantiale, compatitur tamen secum mutabilitatem, quantùm ad locum, & quantùm ad diuersas cognitiones & affectiones, quas potest exercere vel non exercere, quando voluerit.

Quantùm verò ad operationes Angelorum, aliquæ mensurantur æternitate participata, aliæ æuo, aliæ tempore discreto, aliæ demum tempore continuo. Nam visio beatifica, quâ Angeli beati gaudent, mensurantur æternitate participata, vt in Tractatu de visione beatifica declarauimus. Cognitio naturalis qua se cognoscunt, & amor quo naturaliter se amant, mensurantur æuo; quia licet huiusmodi operationes in se sint indefectibiles & incorruptibiles, compatiuntur tamen aliquam mutabilitatem ex parte subiecti in quo sunt, & aliarum operationum illis adiunctarum. Cognitio verò & amor, quibus Angeli cognoscunt & amant alias res extra se, & operationes illorum ad extra, seu virtualiter transeuntes mensurantur tempore discreto, si sint discretæ; vel continuo, si sint continuæ. Dicitur autem tempus discretum, eò quòd sicut ex multis vnitatibus conflatur numerus, qui est quantitas discreta; ita ex multis actionibus Angelorum sibi succedentibus, vel potius ex durationibus illarum, consurgit mensura quædam operationum Angeli, quam vocamus tempus discretum: tempus quidem, quia est duratio habens prius & posterius, quod proprium est temporis; dis-

cre-

cretum verò, quia illæ actiones ex quibus consurgit, succedunt sibi, non continuè, sed discretè, sicut in numero vnitates.

# CAPVT VII.

## *De speciebus quibus Angeli intelligunt.*

EXplicatis his quæ ad substantiam Angeli pertinent, consideratam tam in ordine ad se, quam per respectum ad alia, exponenda sunt ea quæ spectant ad eius cognitionem, quæ sunt præcipuè tria, nempe medium illius, seu species per quas intelligit, res seu obiecta quæ ab illa attinguntur, & modus quo illa fit. De primo agemus in hoc capite, de secundo & tertio in sequentibus.

## § I.

*Angelus alia à se intelligit per speciem accidentalem, seipsum per propriam substantiam, gerentem vices speciei impressæ, sed non expressæ.*

Probatur prima pars: Species intelligibilis qua aliquod obiectum cognoscitur, debet illud perfectè repræsentare, cùm sit illius similitudo formalis, vt docent Philosophi in libris de anima. Sed substantia Angeli non potest alia à se perfectè repræsentare: Ergo non potest gerere vices speciei intelligibilis in cognitione aliorum à se, subindeque ad il-

la cognoſcenda Angelus indiget ſpeciei accidentali & ſuperaddita eius ſubſtantiæ. Maior patet, Minor probatur. Vna res non poteſt repræſentare aliam perfectè, niſi vel ratione conuenientiæ & ſimilitudinis cum illa vel ratione cauſalitatis: Sed Angeli ſubſtantia neutro modo poteſt alia à ſe repræſentare, non enim habet formalem conuenientiam & ſimilitudinem cum tot entibus à quibus tantopere diſſimilis eſt; nec eſt illorum cauſa, vt patet, cùm multa ex illis ſolùm per creationem fieri poſſint: Ergo ſubſtantia Angeli non poteſt alia à ſe perfectè repræſentare; & in hoc differt ab eſſentia Dei, quæ cùm res omnes creatas & creabiles, ſecundum proprias earum differentias cauſaliter, & eminenter contineat, perfectiſſimo modo illas repræſentat: vnde, vt ait S. Doctor hìc quæſt. 55. art. 1. ad 3. *Deus per eſſentiam ſuam habet propriam cognitionem de rebus omnibus non autem Angelus.*

Secunda pars aſſerens, Angelum cognoſcere ſe ipſum per ſuam ſubſtantiam tanquam ſpeciem impreſſam, ſic ſuadetur. Vt obiectum munus formæ ſeù ſpeciei intelligibilis præſtet, tres requiruntur & ſufficiunt conditiones: prima eſt, quod ſeipſo ſit intelligibile in actu, & idcirco res materiales, quia non ſunt in actu, ſed in potentia tantum intelligibiles, inquantum à materia depurari poſſunt, non poſſunt gerere vices ſpeciei intelligibilis. Secunda, quod ſit proportionatum in immaterialitate cum potentia cognoſcitiua, ita vt ad minus ſit æque immateriale ac ipſa; cùm enim debeat ei vniri vt forma intelligi-

bilis,

bilis, debet ad minus eam æquare in immaterialitate. Tertia, quòd ſit illi intimè præſens & vnitum: Atqui eſſentia Angeli tres illas habet conditiones, cùm enim ſit expers omnis materiæ, eſt intelligibilis in actu, & eiuſdem immaterialitatis cum intellectu angelico; & cum intellectus Angeli ſit proprietas ab eius ſubſtantia dimanans, illa intimè ipſi coniuncta eſt; nam proprietas & eſſentia maximè vnitæ ſunt, & magis quam intellectus & ſpecies ab extrinſeco aduenìens: Ergo ſubſtantia Angeli præſtat munus ſpeciei intelligibilis ſeu impreſſæ, in cognitione ſui.

Quod verò non gerat vices ſpeciei expreſſæ, quæ eſt tertia pars aſſertionis, probatur contra Caietanum & Nazarium: Hoc inter ſpeciem impreſſam & expreſſam reperitur diſcrimen, quod ſpecies impreſſa eſt forma intelligibilis, at verò ſpecies expreſſa eſt in actu ſecundo intellecta; ita vt eſſe intrinſecum iſtius ſit eſſe intellectum, illius verò ſit eſſe intelligibile, nondum pertingens ad vltimam actualitatem ordinis intelligibilis: Atqui eſſentia Angeli, quamuis de ſe ſit intelligibilis, non eſt tamen tantæ perfectionis & actualitatis, vt ſit ex ſe forma intellecta in actu ſecundo: Ergo neceſſaria eſt ſpecies expreſſa, in qua habeat talem actualitatem, quam ex ſe non habet, & per quam ſui cognitionem actualiter terminet. Et certè, ſi Angelus non ſit tantæ perfectionis & actualitatis, vt ſit ſui intellectio; multò minus poterit eſſe ſuum verbum, quod magis diſtat à ſubſtantia Angeli, quam eius intellectio, quæ mediat inter ſpeciem intelligibilem, & verbum.

Ex hoc intelliges, latum esse discrimen inter cognitionem qua Beati vident essentiam Dei, & illam qua Angeli cognoscunt substantiam suam: Beati enim non producunt verbum, quia licet essentia diuina non denominetur intellecta ab æterno à beato, qui nondum erat, tamen ratione suæ infinitæ immaterialitatis, & purissimæ actualitatis, in ordine, tam intelligibili, quam entitatiuo, statim atque intellectus beati, lumine gloriæ perfusus est gerit vices verbi, & visionem illius beatificam actualiter & intrinsecè terminat. At verò substantia Angeli, cùm non sit actus purus nec in esse intelligibili nec entitatiuo, nequit rationem verbi sibi identificare, ob eandem proportionaliter rationem, propter quam nequit sibi identificare intellectionem. Vnde Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 11. ait quod in Angelis *intentio intellecta non est eorum substantia, quia non est in eis idem intelligere, & esse*, idest, quia substantia Angeli ab eius intellectione distinguitur.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Angelus per speciem leonis, v. g. perfectè cognoscit ipsum leonem, & tamen leo non continetur formaliter vel eminenter in tali specie, vtpote cùm illa sit accidens, leo verò substantia: Ergo licet substantia Angeli non contineat formaliter eminenter omnia entia naturalia, per illam tamen, tanquam per formam intelligibilem, poterit Angelus ea cognoscere.

Respondeo quod licet species intelligibilis per quam Angelus cognoscit leonem, non

contineat formaliter naturam leonis, in esse entitatiuo, illam tamen continet formaliter in esse intentionali seu intelligibili; imò in tali esse est ipsamet substantia leonis, vt docent nostri Thomistæ in libris de anima.

Obijcies secundò, contra secundam partem: De ratione speciei intelligibilis est quod inhæreat intellectui, cùm non possit illi aliter vniri, quam per inhærentiam; quod illi subordinetur, cùm sit principium quo intellectionis, & omne principium quo subordinetur principio quod; & quod concurrat effectiuè ad intellectionem, cùm ex obiecto repræsentato per speciem impræssam, & ex potentia, pariatur notitia: Atqui essentia Angeli non inhæret eius intellectui, cùm sit substantia; nec illi subordinatur, cum ab eo non dependeat; nec effectiuè concurrit ad eius intellectionem, cum nulla substantia creata sit immediatè operatiua: Ergo non gerit vices speciei intelligibilis in cognitione sui.

Respondeo non esse de ratione speciei intelligibilis, quod inhæreat intellectui, sed hoc ei conuenire per accidens, quando scilicet habet esse accidentale; vnde non est necesse quod vniatur intellectui per inhærentiam, vel informationem, sed potest ei vniri per aliam vnionem altiorem, quæ est aliqualis identificatio, & potest non incongruè informatio intelligibilis appellari. Similiter non est de ratione speciei intelligibilis, quod subordinetur intellectui, sed hoc ei solum competit, quando talis species est accidens. Nec refert, quod illa sit principium quo in-

tellectionis, nam principium quo subordinatur quidem principio quod, quando dependet & sustentatur ab illo; si verò ab eo non sustentetur, sed potius ipsum substentet, non subordinatur illi, sed potius illud sibi subordinat; vnde cum essentia Angeli intellectum eius sustentet, nullatenus ei in ratione speciei subordinatur. Ex quo patet responsio ad illud quod additur de concursu actiuo speciei intelligibilis, dicendum enim est, quod licet speciei vt sic conueniat influere actiuè in cognitionem, modus tamen influendi non est idem, quando est substantia, ac quando est accidens; quia quando est accidens subordinatur potentiæ, ac proinde immediatè influit in actum, sicut potentia, quando verò est substantia, influit solùm mediatè & radicaliter. Vnde ex eo quod substantia Angeli gerat vices speciei intelligibilis in sui cognitione, non sequitur substantiam creatam esse immediatè operatiuam, sed mediate tantum & radicaliter.

Obijcies tertiò contra tertiam partem assertionis: substantia Angeli non solum est intelligibilis in actu, sed etiam est actu intellecta ab intellectu angelico; ille enim semper est in actu secundo respectu cognitionis sui, vt infra dicemus: Ergo habet sufficientem actualitatem, vt gerat vices non solum speciei impressæ, sed etiam expressæ, in cognitione sui.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam: licet enim substantia Angeli sit semper actu intellecta ab Angelo, hoc tamen conuenit ei per accidens & non essen-

tialiter; aliàs esset suum intelligere, & actus purus in ordine intellectuali, vt supra ostendimus: vt autem haberet rationem verbi seu speciei expressæ, deberet esse essentialiter intellecta; quia de essentia verbi est actu intelligi, seu actualem intellectionem terminare.

Ex dictis colligitur primò, vnum Angelum non posse cognoscere alios per suam substantiam, tanquam per speciem intelligibilem: species enim est perfecta & formalis similitudo obiecti: Atqui substantia vnius Angeli non assimilatur perfectè substantiæ alterius, imò est diuersæ naturæ & speciei ab illa, vt capite tertio ostensum est: Ergo non est, nec esse potest species repræsentatiua illius.

Colligitur secundò, vnum Angelum non posse cognoscere alium, per substantiam ipsius Angeli cogniti, gerentem vices speciei intelligibilis, tum propter rationem iam assignatam; tum etiam, quia cùm sit de ratione speciei intelligibilis vt vniatur potentiæ intellectiuæ, & substantia Angeli cogniti non possit vniri intellectui Angeli cognoscentis per inhærentiam, vel per informationem, deberet ei vniri per illapsum, quod impossibile est, vt infra ostendemus, cùm de illuminatione Angelorum. Hanc rationem tradit D. Thomas 2. contra Gent. cap. 68. vbi sic discurrit: *Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligitur: nulla autem substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam: impossibile igitur videtur quod substantia separata, per essentiam suam intelli-*

*gatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa.*

Colligitur tertiò: Angelum per suam substantiam tanquam per speciem, Deum cognoscere vt auctorem naturæ: Si enim substantia Angeli habet rationem speciei & principij quo respectu cognitionis sui, debet etiam esse species & forma intelligibilis, respectu cognitionis eorum quorum est imago & similitudo; eadem enim specie qua videtur imago, videtur etiam res repræsentata per eam: Atqui substantia Angeli est imago & similitudo Dei, iuxta illud Ezechielis 28. *Tu signaculum similitudinis*: Ergo hoc ipso quod habet rationem speciei respectu cognitionis sui, debet etiam esse species, vel gerere vices speciei, respectu cognitionis naturalis Dei. Et aliunde quia essentia Angeli est effectus Dei perfectissimus, in quo resplendet virtus suæ causæ, & per effectus cognoscitur causa, substantia Angeli concurrit ad cognitionem Dei, non solùm per modum speciei & principij incogniti, sed etiam per modum effectus & principij cogniti. Vnde eodem modo, proportione seruata, debemus de essentia Angeli respectu cognitionis Dei philosophari, quo de essentia diuina respectu cognitionis creaturarum: sicut enim essentia diuina est medium quo & in quo Deus & Beati cognoscunt creaturas; ita & substantia Angeli habet rationem medij quo & in quo in ordine ad cognitionem Dei auctoris naturæ.

§. II.

## §. II.

*Species quibus Angeli intelligunt, sunt à Deo infusæ, non à rebus acceptæ.*

Probatur primò contra Scotum, Gregorium, & paucos alios, ex scriptura Ezechiel. 28. vbi sub figura principis Tyri dicitur Lucifer, *Signaculum similitudinis Dei plenus sapientia, & perfectus decore: perfectus in vijs suis, a die conditionis suæ*. Sed non potuit Lucifer habere plenitudinem sapientiæ, & esse perfectus à die conditionis suæ, nisi tunc habuerit rerum omnium species, quæ sunt perfectiones intellectus angelici, sine quibus non potest esse in eo plenitudo sapientiæ: Ergo ex scriptura Angelus ab initio suæ conditionis habuit rerum species sibi inditas, non verò illas successu temporis à rebus accepit.

Fauent etiam SS. Patres, præsertim Dionysius & Augustinus: Ille enim cap. 7. de Diuin. nominibus, dicit quod *Angeli non congregant diuinam cognitionem à rebus diuisibilibus aut sensibilibus*. Iste verò lib. 2. super Genesim ad litt. asserit res priùs esse factas in mentibus Angelorum, quam in proprijs naturis: non possunt autem dici factæ in mente Angelorum, nisi in esse intentionali, quod habent in speciebus. Nec valet responsio Gregorij, dicentis Augustinum non loqui de cognitione naturali creaturarum, sed de supernaturali, qua res istius Vniuersi cognoscuntur ab Angelo in Verbo per visionem beatificam. Augustinus enim ibi loqui-

tur

tur de ea cognitione quam habuerunt Angeli ex quo facti sunt, seu in primo instanti suæ creationis, & quæ fuit communis omnibus Angelis ante lapsum malorum: Sed Angeli non habuerunt cognitionem supernaturalem creaturarum in verbo, à primo instanti suæ creationis, cùm non fuerint in sua creatione beati, vt infra ostendemus; nec illa fuit communis Angelis bonis & malis, vt constat: Ergo Augustinus ibi non loquitur de cognitione supernaturali creaturarum in verbo per visionem beatificam. Nec obstat quod illam appellet cognitionem in verbo, vt enim docet D. Thomas infra qu. 62. art. 1. ad 3. etiam cognitione naturali cognoscit Angelus res in verbo, licet imperfectè.

Potest insuper probari assertio duplici ratione D. Thomæ hic quæst. 55. art. 2. Prima sic potest breuiter & clarè proponi: Idem ordo constituendus est (seruata tamen proportione) inter substantias spirituales, qui seruatur inter corporeas: Atqui in corporibus cœlestibus habent totam suam perfectionem ab initio, per formam inamissibilem; secus verò sublunaria, quæ successiuè diuersas formas recipiunt, & de vna in aliam transmutantur: Ergo similiter substantiæ intellectuales, vt animæ rationales, successiuè recipiunt diuersas formas seu species intelligibiles; superiores verò, scilicet Angeli, à primo instanti suæ creationis, speciebus & informis intelligibilibus instructi sunt. Vnde in libro de causis propositione decima sic dicitur: *omnis intelligentia plena est formis.*

Confirmatur; Intellectus angelicus, cùm

ſit medius inter diuinum & humanum, medio modo inter vtrumque ſe habere debet, quantum ad ſpecies intelligibiles; vnde non debet eſſe tam perfectus, ſicut diuinus, qui ad intelligendum nulla alia ſpecie indiget, quam propria ſubſtantia; nec tam imperfectus, ſicut humanus, qui eſt de ſe pura potentia, & vocatur tabula raſa, capax omnium ſpecierum; ſed habere debet rerum omnium ſpecies, diſtinctas quidem, ſed congenitas, ſeu inditas & infuſas à Deo, à primo inſtanti ſuæ creationis.

Secunda ratio Diui Thomæ probat ſpecialiter Angelum non poſſe deſumere ſpecies à rebus corporeis & ſenſibilibus: ſubſtantia enim purè immaterialis, & quæ omnino à corpore abſoluta eſt, ita vt numquam ipſi vniatur nec poſſit vniri tanquam forma, non habet ſpecies à rebus corporalibus: Atqui Angelus ita ſe habet: Ergo non deſumit ſpecies à rebus corporalibus & ſenſibilibus, ſed eas habet à Deo per infuſionem. Maior probatur, tum quia modus operationis propriæ alicuius rei, proportionaliter reſpondet modo ſubſtantiæ & naturæ illius: Ergo operatio ſubſtantiæ omnino à corpore ſeparatæ, & ab illo independentis, non poteſt à rebus corporalibus, & ſpeciebus ab illis acceptis dependere. Tum etiam, quia ratio cur anima noſtra vniatur corpori tanquam forma eſt vt ſpecies à rebus corporeis accipiat, quibus medijs poſſit intelligere: Ergo ſubſtantia quæ omnino à corpore abſoluta eſt, & quæ illi non poteſt vniri tanquam forma, non recipit ſpecies à rebus corporeis & ſenſibilibus.

Nec

Nec valet si dicas cum Scoto, hanç rationem probare quidem, Angelum non accipere species à rebus corporalibus, ministerio sensuum, sicut eas accipit anima nostra; non demonstrare tamen, quod eas non accipiat à rebus sensibilibus, & corporalibus, vt ab obiectis. Non valet inquam hæc responsio nam res inferioris ordinis nequeunt perficere per modum obiecti rem ordinis superioris; quia quod sic perficitur, pendet àb eo à quo perficitur, cùm istud se habeat vt causa formalis respectu illius: Ergo cùm Angelus sit superioris ordinis ad res corporales & sensibiles, nequit ab illis etiam vt ab obiectis perfici. Vnde S. Thomas 2. contra Gent. cap. 96. *Perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori, perfectio autem substantiæ separatæ, cùm sit intellectualis, est in intelligendo: earum igitur intelligere non dependet à rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiat.* Quod si dicas animam rationalem esse immaterialem & consequenter superioris ordinis ad corporalia & sensibilia, & nihilominus ab illis suam perfectionem intellectualem accipere: Respondetur quod quamuis anima rationalis sit substantialiter ordinis superioris vtpote intellectualis, tamen quatenus est forma corporis, pertinet quodammodo ad ordinem sensibilium; imò & ipsa sensibilia, dum animam perficiunt, intrant quodammodo ordinem ipsius, quia non eam perficiunt, nisi prout subsunt lumini intellectus agentis, & prout elucent in phantasmate, quod est supremum infimi ordinis sensibilis, attingens infimum supremi naturæ intellectualis,

nem-

nempe animam rationalem.

Ex his intelliges, Angelum non posse, etiam supernaturali er, intelligere per species à rebus corporeis & materialibus acceptas; quia si aliquid corporeum & materiale non possit de lege ordinaria actuare & perficere id quod est purè spirituale, id etiam non poterit de via extraordinaria & de potentia absoluta. Ratio est, quia id quod actuat & perficit aliud, se habet per modum causæ formalis respectu illius, cùm actuare & perficere sit proprium formę, sicut actuari & perfici est proprium materiæ: Sed causa formalis, cùm aliter non causet, quam per sui communicationem, nihil potest præstare supernaturaliter, quam id quod facit naturaliter, vt communiter docent nostri Thomistæ, asserentes in causis formalibus non esse distinctionem potentiæ ordinariæ & extraordinariæ: Ergo si aliquid corporeum & materiale non possit de lege ordinaria actuare & perficere id quod est purè spirituale, id non poterit etiam de via extraordinaria, & de potentia absoluta: v. g. quia albedo non potest de potentia Dei ordinaria perficere Angelum, id etiam non potest de potentia absoluta.

Hanc rationem si penetrasset Author Theologiæ mentis & cordis, eum non despexisset, nec *admodum frigidam* appellasset, nec dixisset doctrinam illam de causa formali non esse ad rem; quia Angelus (inquit) non acquireret species illas, vt causa formalis, sed efficiens, producendo illas virtute diuina: quæ ratio sanè frigidissima est; etsi enim Angelus ad earum acquisitionem effectiuè concurreret,

ret, illæ tamen perficerent & actuarent intellectum eius, subindeque se haberent ad modum causæ formalis respectu illius, sicque aliquid corporeum & materiale, in genere causæ formalis, perficeret aliquid purè spirituale, quod de absoluta Dei potentia fieri nequit.

Dices quamuis species desumpta à rebus corporeis sit materialis, potest tamen Deus ipsam depurare ab omnibus conditionibus materialibus, & sic depuratam immittere in intellectum Angeli: Ergo de potentia Dei absoluta, potest Angelus intelligere per species à rebus corporeis acceptas.

Sed nego consequentiam, intellectus enim Angeli in tali casu speciem illam non reciperet immediatè ab ipso obiecto; sed à Deo; vnde perinde se haberet in receptione illius, ac si nullo modo esset desumpta à tali obiecto, sed à solo Deo producta. Vel secundò responderi potest, talem speciem, etiam sic depuratam à conditionibus materialibus, adhuc dicere habitudinem siue dependentiam ab obiecto corporeo à quo esset desumpta, vtpote sibi essentialem, sicque remanere adhuc corpoream; subindeque nec in illo casu posse Angelum illam diuinitus recipere; alioquin id quod est corporeum & materiale, actuaret & perficeret id quod est purè spirituale.

Obijcies primò, si species Angelorum essent infusæ à Deo, & non à rebus acceptæ, essent supernaturales, quod enim à Deo infunditur, & ab illo solo fieri potest, est supernaturale.

Respondeo negando sequelam maioris, cùm

cùm enim ſpecies non infundantur Angelis à Deo vt authore ſupernaturali, ſed à Deo vt operante iuxta naturalem capacitatem Angeli; ſicut anima rationalis creatur & infunditur ab illo, quando materia eſt diſpoſita, non ſunt, nec dici debent ſupernaturales.

Obijcies ſecundò, abſtrahere ſpecies à rebus ſenſibilibus eſt aliqua perfectio conueniens animæ rationali: Ergo non debet denegari intellectui angelico, qui perfectior eſt humano.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam: ſicut enim licet intelligere per diſcurſum ſit aliqua perfectio intellectus humani, tamen quia eſt ſolùm perfectio ſecundùm quid, habens admixtam imperfectionem, intellectui angelico non conuenit, vt infra dicemus; ita pariter, quia habere vim educendi ſpecies ex rebus ſenſibilibus, non dicit perfectionem ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, cum ſupponat imperfectionem potentialitatis & inferioritatis in gradu intellectuali, non debet reperiri in Angelis.

Dices, natura intellectiua quæ poteſt ſeipſam reducere in actum ex proprijs principijs, perfectior eſt ea quæ id non poteſt: Atqui natura humana, ratione intellectus agentis, poteſt ſeipſam reducere in actum intelligendi, acquirendo ſpecies: Ergo ſi natura angelica id non poſſit, homo erit perfectioris naturæ, quam Angelus. Reſpondeo majorem non eſſe vniuerſaliter veram, nam vt docet D. Thomas 1.2.q.5.art.5.ad 2. natura illa quæ bonum nobilius conſequitur, etiam ſi id fiat cum exteriori auxilio, perfectior eſt, &

no-

nobilior illa quæ bonum imperfectius consequitur ex seipsa; homo enim est nobilior brutis, etsi non possit acquirere propriam perfectionem & beatitudinem, nisi cum auxilio externo Dei.

Quæres primò, an Angelus possit recipere species à rebus spiritualibus, puta ab aliis Angelis? Respondeo negatiuè, vt enim vnus Angelus produceret species intelligibiles in intellectu alterius, deberet illabi menti illius: sed hoc repugnat, vt ostendemus infra, cùm agemus de illuminatione Angelorum: Ergo & illud. Maior probatur, cum huiusmodi species, vtpote spirituales, non possent diffundi per medium; deberet Angelus immediatè immediatione suppositi illas producere intra intellectum alteriús, subindeque intra illum constitui præsens, in ratione causæ huiusmodi specierum: Sed hoc est illabi intra terminos ipsius: Ergo vt vnus Angelus produceret species intelligibiles in intellectu alterius, deberet illabi menti illius.

Quæres secundò, vtrum species intelligibiles Angeli possint dici, & sint reuera eius proprietates? Respondeo illas posse dici eius proprietates largo modo, inquantum sint formæ illi connaturales, & hoc ex triplici capite. Primò quidem, quia sunt debitæ Angelo; cùm enim ille sit perfectissimus inter creaturas intellectuales, exigit connaturaliter esse in actu primo completo ad intelligendum, & ad cognoscendas cunctas rerum naturas ad ordinem Vniuersi pertinentes. Secundò, quia Angeli tales species simul cum sua natura in instanti creationis receperunt,

iux-

iuxta quem modum, iustitia originalis, si Adam non peccasset, fuisset connaturalis posteris, quia illi cum ea nati fuissent. Tertiò species intelligibiles dicuntur connaturales Angelo propter potentiam & aptitudinem passiuam naturam, quam ad illas habet intellectus angelicus, quo pacto receptio lucis dicitur connaturalis diaphano, & motus cœlo. Vnde si Angelus produceretur sine speciebus, vel si auferentur species ei à Deo infusæ, pateretur aliquam violentiam; quia illud dicitur violentum quod est contra inclinationem principij actiui, vel passiui; licèt enim causa secunda ad Dei concursum, & corpus ad animam, non habeant inclinationem actiuam, sed tantùm passiuam; nihilominus si talis concursus denegaretur causæ debitè applicatæ, & habenti virtutem completam & proportionali tam ad aliquem effectum producendum, & si corpori vltimò organizato anima non infunderetur, paterentur aliquam violentiam.

Non possunt tamen dici, nec reuera sunt, species intelligibiles Angelorum mentibus inditæ, veræ & strictæ proprietates illorum: proprietates enim strictæ & rigorosæ debent esse determinatæ ab intrinseco, & non solùm ab extrinseco & inuariabiliter ab essentia procedere seu dimanare: sed species intelligibiles Angelorum mentibus inditæ neutrum habent; natura enim angelica ex se & ab intrinseco non est determinata ad habendas has species potiùs quam alias, sed hoc pendet solùm ab extrinseca & libera Dei voluntate; quare si decreuisset condere aliud

Vniuersum, constans ex alijs speciebus & generibus rerum, Angeli non habuissent eas quas modo habent species, sed omnino diuersas; vnde D. Thomas hìc qu. 56. art. 2. ad 4. ait: *Si Deus instituisset facere plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset*: Ergo species intelligibiles non sunt veræ & strictæ proprietates naturæ angelicæ, quamuis illi sint connaturales triplici titulo iam explicato.

Nec valet si dicas, naturam Angeli esse determinatam ad habendas species rerum naturalium, supposito quod illæ existant, & hoc sufficere, vt dicantur veræ & strictæ proprietates illius. Materia enim sublunaris, hoc ipso quod est à Deo creata, habet naturalem determinationem ad habendam aliquam formam; nihilominus hoc non sufficit, ad hoc vt talis forma, verè ab ea dimanet per modum proprietatis: Ergo quamuis natura angelica habeat prædictam determinationem ad species, illa tamen non sufficit, vt sint veræ & rigorosæ eius proprietates. Maximè quia intellectus Angeli est determinatus ad habendas species rerum naturalium, supposito quod existant, ex eo quod est ex se pura potentia, quæ naturaliter exigit actuari ab intelligibili in actu; vnde comparatur ad species per modum tantùm principij passiui & potentialis, non autem vllo modo per modum principij actiui, quod tamen requiritur ad passionum resultantiam, vt docetur in Philosophia.

Alia ratio in fauorem nostræ sententiæ ex dictis Paragrapho præcedenti desumi potest: Angelus enim, vt ibi ostendimus, non cognoscit

ſcit per ſuam ſubſtantiam alia à ſe: Sed hoc erit falſum, ſi ſpecies eius intelligibiles ſint veræ & rigoroſæ illius proprietates: Ergo &c. Minor probatur: qui compræhendit aliquam eſſentiam, in ea cognoſcit omnes eius proprietates, ſubindeque ſi ſpeci s intelligibiles Angeli ſint veræ & rigoroſæ eius proprietates, Angelus compræhendendo ſuam eſſentiam illas omnes clarè & diſtinctè cognoſcet: Sed repugnat cognoſci ex vi cognitionis eſſentiæ tales ſpecies, & non cognoſci obiecta per illas repræſentata, cùm ſpecies intelligibiles ſumant ſpeciem & diſtinctionem ex obiectis quæ repræſentant: Ergo ſi ſpecies intelligibiles Angeli, ſint veræ & rigoroſæ illius proprietates, falſum erit quod Angelus non cognoſcat alia à ſe per ſuam ſubſtantiam.

Nec valet reſponſio cuiuſdam recentioris Thomiſtæ, dicentis compræhenſa eſſentia non debere cognoſci proprietates reſpectiuas, & dicentes ordinem ad aliquid extrinſecum, quales ſunt ſpecies intelligibiles; ſed duntaxat proprietates abſolutas, & independentes à quocumque extrinſeco. Si enim vera eſſet hæc reſponſio, ſequeretur Angelum poſſe comprehendere animam rationalem, non cognitis eius potentijs, intellectu ſcilicet & voluntate; quia licet dimanent ab anima tanquam eius proprietates naturales, nihilominus dicunt ordinem ad aliquid extrinſecum à quo ſpecificantur. Item poſſet coguoſci, imò & comprehendi eſſentia diuina, non cognitis relationibus & attributis, ſaltem omnibus; quia relationes ſunt puri reſpectus ad terminum; & inter attributa plura ſunt quæ reſ-

piciunt creaturas, & quæ dicunt ordinem ad aliquid extrinsecum, vt omnipotentia, prouidentia, iustitia & misericordia: quæ omnia prorsus falsa sunt, & à communi Theologorum sensu penitùs aliena.

Nec maioris est ponderis quod idem Author subiungit, nimirum Angelos comprehendere propositiones de futuro contingenti, & tamen non cognoscere, an sint veræ vel falsæ, quia veritas & falsitas sunt proprietates respectiuæ talium propositionum. Nam veritas vel falsitas propositionum de futuro contingenti, cùm sit libera vel contingens, pendet à decreto libero Dei tanquam à prima radice & causâ totius futuritionis & contingentiæ rerum; vnde talis veritas non potest certò cognosci, nisi tale decretum per diuinam reuelationem innotescat: obiecta verò naturalia, seu creaturæ huius Vniuersi, naturaliter & necessariò; subindeque independenter à decreto Dei, eiusque reuelatione, repræsentantur per species intelligibiles, Angelorum mentibus inditas; & per consequens repugnat illas ab Angelo comprehendi, nisi ex vi talis comprehensionis, creaturæ huius Vniuersi per illas repræsentatæ cognoscantur.

Argumenta quæ fieri solent contra nostram sententiam, soluta manent ex dictis, excepto vno, quod sic potest breuiter proponi: Accidentia quæ producuntur per eandem actionem qua producitur substantia, sunt proprietates illius: Sed species intelligibiles Angelorum fuerunt productæ per eandem actionem, qua producta fuit illorum

sub-

ſubſtantia, ſcilicet per creationem; non enim potuerunt educi ex illa, qüia eductio præſupponit ſubiectum, hæ verò ſpecies incæperunt cum ipſa ſubſtantia Angeli: Ergo ſunt proprietates naturæ angelicæ.

Reſpondeo primò, Maiorem non eſſe vniuerſaliter veram, non tantùm enim proprietates, ſed etiam quæcumque accidentia alicui connaturaliter debita, ſiue ſint proprietates, ſiue non, in inſtanti generationis per eandem actionem per quam fit ſubiectum producuntur.

Reſpondeo ſecundò, data Maiore, negando Minorem, huiuſmodi enim ſpecies per actionem eductiuam productæ ſunt. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, ad eductionem non requiri neceſſariò quod ſubiectum ſupponatur prius tempore productum, & forma educenda priuatum, ſed ſufficere quod præcedat formam prioritate naturæ, & producatur per actionem diſtinctam ab ea qua forma producitur; vnde eductio non debet fieri ſemper cum actuali tranſmutatione ſubiecti, ſed ſufficit qüod de ſe ſit tranſmutatiua illius, vt conſtat in gratia collata Adamo & Angelis in inſtanti creationis; illa enim iuxta communem ſententiam, non fuit creata, ſed de potentia obedientali illorum educta; quia licet ſubiectum non præceſſerit in aliquo inſtanti priuatum huiuſmodi forma (*Deus enim*, vt ait Auguſtinus, *erat in Angelis ſimul condens naturam, & largiens gratiam*) fuit tamen per diſtinctam actionem productum; vnde licet ibi non fuerit actualis ſubiecti tranſmutatio, illa tamen

actio ex se erat transmutatiua illius, vtpote productiua formæ, quæ non erat cum eo necessariò connexa, & quæ proinde poterat illud priùs tempore productum supponere. Idem cum proportione dicendum est in præsenti.

## §. III.

*Species intellectus angelici sunt vniuersales in repræsentando, & eò vniuersaliores, quo Angeli sunt superiores.*

Prima pars probatur: Species intellectus angelici, non sunt desumptæ à rebus, sed à Deo infusæ, & immediatè à diuina essentia deriuatæ & exemplatæ, vt Paragrapho præcedenti ostendimus: Ergo sunt vniuersales in repræsentando. Consequentia probatur, licèt enim species ab obiecto causatæ, illam solùm quidditatem & naturam à qua causatæ sunt repræsentent, quia ex ipso obiecto à quo causantur, determinationem & limitationem habent; illæ tamen quæ à Deo infunduntur, & quæ immediatè exemplatæ & deriuatæ sunt à Diuina essentia possunt plures naturas repræsentare, sicut ipsa Diuina essentia, vt est species & exemplar rerum, omnes naturas creatas & creabiles clarè & distinctè repræsentat.

Confirmatur: quæ sunt dispersa in inferioribus, adunantur in superioribus, vnde obiecta omnia quæ per singulas species singulis sensibus externis distinctæ repræsentantur, sensui communi exhibentur per vni-

cam

eam ſpeciem; & omnia quæ à ſenſibus tum internis, quam externis percipiuntur, ſub diſtinctis realiter ſpecificatiuis; attinguntur ab intellectu, ſub vnica ratione formali: Ergo cùm ſpecies angelicæ ſint ſuperiores ad noſtras, habebunt virtutem repræſentandi plura quæ non repræſentantur niſi per plures ſpecies inferiores, ſubindeque erunt vniuerſales in repræſentando.

Secùnda verò pars, quæ aſſerit, Angelos, quò ſunt ſuperiores, eò per ſpecies vniuerſaliores intelligere, probatur triplici ratione D. Thomæ. Prima quam habet hic art. 3. ſic poteſt proponi: Quò Angelus eſt ſimilior Deo in ordine intellectuali, eò per ſpecies vniuerſaliores debet intelligere: Sed eò eſt ſimilior Deo, quò eſt ſuperior in eſſentia: Ergo quò ſuperior eſt alijs in eſſentia, eò per ſpecies vniuerſaliores debet intelligere: Minor conſtat, Maior probatur. Quò Angelus eſt ſimilior Deo in ordine intellectuali, eò magis diuinas perfectiones ad talem ordinem pertinentes participat: Sed perfectè intelligere plura per vnam ſpeciem vniuerſalem, eſt perfectio diuina, ſpectans ad ordinem intellectualem: Ergo quò Angelus eſt ſimilior Deo in gradu intellectuali, eò magis eiuſmodi perfectionem participat, ſubindeque per ſpeciem plura diſtinctè repræſentantem, atque adeo vniuerſalitatem intelligit.

Neque valet, ſi dicas, perfectionem illam intelligendi per vnam ſpeciem vniuerſaliſſimam, non eſſe participabilem à creatura, ſicut nec rationem entis per eſſentiam: licèt enim (vt rectè obſeruauit Caietanus) talis

perfectio non possit participari à creatura, per accessum ad illam, sicut possunt participari potentia, sapientia, amor, misericordia, ac similia attributa, potest tamen participari per recessum ab opposito; sicut ratio entis per essentiam participatur per recessum à nihilo: Ergo quò Angelus fuerit perfectior in intelligendò, eò Deo similior est, per recessum ab opposito, nempe ab intelligendo per plures & minùs vniuersales species, subindeque intelligit per species pauciores & vniuersaliores in repræsentando.

Secunda ratio affinis præcedenti habetur 2. contra Gent. cap. 98. & sic potest formari: intellectus angelicus est medius inter intellectum diuinum & humanum, vnde cùm medium debeat aliquid participare de vtroque extremo, Angelus habet aliquid de puritate & actualitate intellectus Diuini, & aliquid de potentialitate & compositione intellectus humani; & per consequens non intelligit omnia per vnicam speciem, sicut Deus, nec per species ita particulares sicut anima nostra, sed per species magis vel minus vniuersales, iuxta maiorem vel minorem eius accessum ad Deum, & maiorem vel minorem recessum ab anima nostra.

Tertia ratio desumpta ex quæstione 8. de veritate art. 10. sic proponitur: Quò Angelus est perfectior in natura; eò est immaterialior, subindeque species exigit immateriales: Sed species intelligibiles eò sunt vniuersaliores in repræsentando, quò sunt magis immateriales: Ergo quò Angelus est superior in natura, eò exigit species vniuersalio-

liores in repræsentando. Maior patet, Minor verò probatur, tum quia proprium est materiæ contrahere, limitare, & indiuiduare, subindeque quò aliquid magis abstrahit à materia, eò erit vniuersalius. Tum etiam inductione, nam (vt supra dicebamus) sensus internus, quia est magis immaterialis, quam æternus, cognoscit per species magis vniuersales, & intellectus adhuc per vniuersaliores quia est magis immaterialis quam sensus internus; demum quia Deus est actus purus, & in supremo gradu immaterialitatis, per vnicam speciem vniuersalissimam, nimirum essentiam suam, se & alia omnia intelligit.

Hæ rationes probant non solum Angelos superioris ordinis, vel hierarchiæ, intelligere per species vniuersaliores vt Ferrariensis existimat, sed etiam Angelos in gradu specifico, & natura perfectiores, cùm magis ad diuinam similitudinem accedant, & de immaterialitate Dei magis participent, quam alij in gradu specifico & natura minus perfecti quamuis sint eiusdem ordinis vel hierarchiæ.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: species intelligibilis desumit suam vnitatem specificam ab obiecto quod repræsentat: Ergo repugnat quod vna species angelica repræsentet plures naturas specie diuersas, secundùm proprias earum differentias, & per consequens quod sit vniuersalis in repræsentando.

Respondent aliqui, quod licet species intelligibiles quæ sunt à rebus acceptæ, suam vnitatem specificam ab obiectis desumant; illæ tamen quæ sunt à Deo infusæ, & ab es-

ſentia diuina exemplatæ & deriuatæ, quales ſunt ſpecies angelicæ, non accipiunt ſuam vnitatem ſpecificam ab obiectis, ſed potius è contra obiecti vnitas ab vnitate ſpeciei dependet, ſicut ſigillum non ſumit vnitatem ſpecificam à ſigillato, ſed potiùs ſigillatum à ſigillo, licet res valdè diuerſas exprimat ac repræſentet. Hæc ſolutio probabilitate non caret, nihilominus Reſpondeo ſecundò, quod ſicut vnitas ſpecifica ſcientiarum non deſumitur ab obiecto materialiter & in eſſe rei ſpectato, ſed conſiderato in eſſe ſcibilis, & in ratione obiecti, vt explicari ſolet in Metaphyſica. Ita ſimiliter ſpecies intelligibiles Angelorum deſumunt vnitatem ſpecificam à naturis quas repræſentant, vt ſunt vnum in ratione obiecti, & prout ſubſtant vni rationi ſub qua, quæ conſtitúit obiectum in ratione obiecti, & eſt vna ſpecie athoma. Si autem quæras, quæ ſit talis ratio ſub qua conſtituens diuerſas naturas per ſpeciem angelicam repræſentatas, vnum formaliter & in ratione obiecti; Reſpondeo illam eſſe quamdam habitudinem quam illæ naturæ formaliter vt ſunt obiectum vnius ſpeciei angelicæ important: ita vt vna ſpecies Angeli ſit v.g. repræſentatiua immediatè omnium lapidum vel herbarum, vt conducunt ad medicinalem virtutem, vel vt pertinent ad clymata huius regionis: alia ſit ſimilitudo auium, quatenus tali regioni deſeruiunt, aut tali fini, vel ſecundùm quod deſeruiunt homini, vel quatenus pertinent ad ornatum integri elementi, v.g. aeris vel terræ, & ſic de alijs.

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem aſſer-

assertionis: Si quò Angelus est natura superior, eò debet per vniuersaliores species intelligere, cùm multitudo Angelorum excedat species omnium rerum materialium, quæ possint per intelligibiles species repræsentari, vt cap. 3, ostendimus, multò citiùs quam deueniamus ad supremum Angelum assignandus erit aliquis, qui omnes res materiales intelligat per vnicam speciem. Similiter descendendo à superioribus per inferiores ad infimos, si primus omnia per vnicam speciem intelligit, à primo proximus per duas, tandem aliquis occurret, qui non erit vltimus, qui plures habebit species in intellectu, quam sint species in rebus, quia, vt loco citato docuimus cum S. Thoma, plures sunt Angeli, quam species rerum materialium in vniuerso. Addo quod Deus potest creare Angelum primo perfectiorem, subindeque qui intelligat omnia per pauciores species; vnde si primus Angelus cognoscat omnia per vnicam speciem eius substantiæ superadditam, Angelus perfectior de nouo creatus, omnia intelliget per suam substantiam gerentem vices speciei; quod tamen admittendum non est, cùm hoc sit proprium Deo omnia per suam substantiam tanquam per speciem intelligere.

Respondeo quod licet quò Angeli sunt superiores in natura, eò debeant per pauciores & vniuersaliores species intelligere, nunquam tamen ascendendo de inferioribus ad superiores, antequam deueniatur ad supremum, peruenietur ad aliquem supremo inferiorem, qui vnica specie omnia inferiora cognoscat; nec similiter descendendo à supe-

rioribus per inferiores ad infimos, aliquis occurret, qui non erit vltimus, qui plures habebit species in intellectu, quam sint species in rebus: quia nimirum vniuersalitas specierum angelicarum non sumitur ex sola repræsentatione plurium naturarum, sed etiam ex repræsentatione plurium rationum intelligibilium, vt docet D. Thomas quæst. 8. de veritate art. 10. ad 2. vbi sic ait: *Si superior Angelus per vnam speciem animalis omnes species animalis cognoscat, inferior autem non nisi per multas species, præter hoc superior Angelus plures rationes intelligibiles ex ijsdem rebus cognoscit.* Vbi per rationes intelligibiles, non possunt intelligi plures proprietates eiusdem naturæ; nam eadem species intelligibilis repræsentat quidditatem specificam, & simul eius proprietates. Nec plures modi accidentales, quia si illi pertinent ad ordinem prouidentiæ naturalis, repræsentantur per species quæ repræsentant quidditates, aut singularia quibus accidunt; si autem spectant ad ordinem gratiæ & prouidentiæ supernaturalis, non cadunt sub cognitione naturali Angelorum, sed cognoscuntur per scientiam infusam, & reuelationes extra verbum: Demum per plures rationes intelligibiles, non possunt significari, vt aliqui interpretantur, plura indiuidua ex possibilibus; Angelus enim non habet naturalem inclinationem ad cognoscendas res merè possibiles, cùm illæ non sint partes Vniuersi, vt constabit ex infra dicendis. Vnde per rationes illas intelligibiles debent intelligi respectus quos res creatæ habent inter se & ad causas superiores &

latentiores, qui respectus in infinitum excrescere possunt in rebus creatis; quatenus in eis, ex eis, & per eas, plura & plura in infinitum fieri possunt; ideòque ascendendo nunquam peruenietur ad aliquem Angelum, supremo inferiorem, qui vnica specie illos omnes attingat; nec descendendo occurret aliquis ante vltimum, qui plures habeat species in intellectu, quam sint in rebus creatis habitudines & respectus ad alias res creatas, & ad causas superiores.

Dices, quilibet Angelus comprehendit omnia quæ sunt in Vniuerso: Ergo videt omnes respectus quos res creatæ dicunt adinuicem & ad causas superiores. Sed nego consequentiam, licet enim quilibet Angelus comprehendat omnia quæ sunt in Vniuerso, quoad rationes absolutas, non tamen quod respectiuas. Vnde sicut faber lignarius cognoscit quidem comprehensiuè omnia accidentia absoluta quæ sunt in ligno, putà longitudinem, latitudinem, fortitudinem, colorem, & similia, sed non omnes respectiuas, putà non videt eas quas attingit sculptor in ordine ad diuersas figuras, nec sculptor eas quas attingit nauificator; nec iste eas quæ possunt alijs artibus deseruire. Ita in Angelis inferiores non cognoscunt latentes illas rationes & connexiones causarum, quæ percipiuntur à superioribus; vel si eas cognoscant, per plures species eas attingunt, & sic semper subsistit maior vniuersalitas specierum in superioribus Angelis; quia dum inferior in vna specie duas habitudines exprimit, superior tres repræsentat, & sic ascendendo ad supremos.

Ad illud quod in obiectione additur, respondet Caietanus hìc art. 3. quod creato superiori Angelo, necessariò omnibus inferioribus Angelis superadderetur noua species, qua distinctè possent illum cognoscere; & sic in illo qui erat supremus erunt duæ species, supposito quod antea per vnam tantùm intelligeret; in isto verò nouiter facto erit vnica species per quam omnia cognoscet. Et sic eodem modo dicendum est, si procedatur in infinitum: semper enim superior habebit pauciores species, non per minorationem in supremo, sed per additionem seu multiplicationem in inferioribus.

## CAPVT VIII.

### *De obiecto cognitionis Angelicæ.*

COnstat ex dictis capite præcedenti Paragrapho 1. ad finem, Angelum, Deum, seipsum, & alios Angelos cognoscere. Certum est etiam, Angelos cognoscere singularia, etiam materialia. Nam vt discurrit S. Doctor hic quæst. 57. art. 2. fides Catholica docet hæc inferiora administrari per Angelos, secundùm illud ad Hæbreos 1. *Omnes sunt administratorij spiritus*: Si autem singularium notitiam non haberent, nullam prouidentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus non sint nisi singularium.

Si verò quæras, per quam speciem ab illis co-

cognoſcantur? Reſpondeo ea cognoſci per eandem ſpeciem per quam natura ſpecifica ab illis cognoſcitur. Cùm enim talis ſpecies ſit participatio eſſentiæ diuinæ, vt habet rationem ſpeciei intelligibilis, ſicut eſſentia diuina repræſentat naturam ſpecificam cum omnibus eius indiuiduis, ita & ſpecies angelica; hoc enim illi non repugnat, cùm non obſtante tali repræſentatione, ſit finita ſimpliciter, & ſolùm infinita ſecundum quid, inquantum poteſt ſe extendere ad omnia indiuidua poſſibilia contenta in virtute cauſarum naturalium, quæ ſincathegorematicè & ſecundùm quid infinita ſunt. Addo quod, ideo ſpecies quã vtitur intellectus noſter, pro ſtatu præſenti, ſolam naturam communem directè repræſentat; quia fit per abſtractionem phantaſmatibus, atque adeò à ſingularitate: Sed hæc ratio ceſſat in ſpecie qua vtitur Angelus, vtpotè quæ non deſumitur à rebus, mediante phantaſmate, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo talis ſpecies non ſolùm naturam ſpecificam, ſed etiam omnia eius indiuidua repræſentat.

Hoc præmiſſo, vt omnia cognitionis angelicæ obiecta declarentur, ſupereſt reſoluenda celebris difficultas, an ſcilicet Angeli cognoſcant naturaliter futura contingentia, & ſecretas cordium cogitationes?

Dico ergo primò, futura quæ pendent ex libero arbitrio, non poſſe ab Angelis, naturali virtute, certò cognoſci. Colligitur ex ſcriptura ſacra, & Sanctis Patribus, aſſerentibus huiuſmodi futurorum præſcientiam & prædictionem, ita eſſe propriam Deo, vt certiſſi-

tissimum sit diuinitatis signum & argumentum. Nam Isaiæ 41. dicitur: *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum* (alloquitur idola) *& sciemus quia dij estis vos*. Vnde Tertullianus Apolog. 20. *Idoneum opinor testimonium diuinitatis, est veritas diuinationis*. Et Origenes lib. 6. contra Celsum, *prædictio futurorum diuini est sermonis character*. Item Chrysostomus homilia 18. in Ioanne. *Certa prædictio futurorum, immortalis Dei duntaxat opus est*. Accedit communis hominum consensus, nam apud omnes gentes præcognoscere futura libera, ab alijs exequenda, *diuinare* dicitur, vt per hoc significetur, talem præscientiam esse aliquid diuinum, Deoque maximè proprium.

Potest insuper probari conclusio duplici ratione: Prima est à posteriori, nam si Angeli possent virtute naturali hæc cognoscere, Deus non denegaret illis hanc scientiam, nec eos perpetuò impediret ab operatione illis naturaliter debita: At ex historijs constat, oracula Dæmonum plena esse mendacijs: signum igitur est, futura libera & contingentia à Dæmonibus certò cognosci non posse; quia si id possent, ea semper prædixissent, cùm hoc ipsi ad æmulandam diuinitatem maximè affectent, iuxta illud Tertulliani in Apologia cap. 22. *Dæmones sumentes quasdam temporum sortes, æmulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem*.

Secunda ratio est à priori, & potest sic proponi: Futura libera & contingentia duobus solùm modis possunt cognosci, vel in suis causis, vel in seipsis: Atqui Angeli nequeunt ea

cer-

certò cognoſcere in ſuis cauſis, vtpotè indifferentibus & indeterminatis ad illorum poſitionem; nec in ſeipſis, cùm nondum ſint, & cùm non ſint præſentia in tempore, ſed ſolùm in æternitate, quæ non eſt menſura cognitionis angelicæ, ſed tantùm diuinæ. Vnde S. Thomas hic quæſt. 57. art. 3. *Quia Deus omnia in ſua æternitate, quæ cùm ſit ſimplex, toti tempori adeſt, & ipſum concludit: ideò Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, ſicut in præſentia, & videt omnia, vt in ſeipſis ſunt. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate diuina: vnde non poteſt aliquo intellectu creato cognoſci futurum, vt eſt in ſuo eſſe*: Ergo Angeli non poſſunt naturaliter cognoſcere futura libera & contingentia.

Dices cum Vaſquez, quòd licèt futura libera & contingentia non poſſint naturaliter cognoſci ab Angelis in ſuis cauſis, vel in ſeipſis, benè tamen in veritate obiectiua propoſitionum contradictoriarum quæ ab ipſis formari poſſunt vtpotè cùm hæc ſit natura talium propoſitionum, quod antecedenter ad quamcumque determinationem cauſarum vna ſit determinatè vera & altera falſa. Verùm hanc ſolutionem & doctrinam fusè impugnauimus in Tractatu de ſcientia Dei, vbi oſtendimus propoſitiones de futuro contingenti non eſſe determinatè veras, in ſigno antecedenti decretum, ſeu liberam determinationem cauſæ primæ, ſed indeterminatè ſolùm & ſub diſiunctione, vt expreſsè docet S. Thomas quæſt. 16. de malo art. 7. his verbis: *Ea quæ ſunt ad vtrumlibet non poſſunt perco-*

*gnosci in suis causis determinatè, sed sub disiunctione, vtpote quia erunt vel non erunt. sic enim habent veritatem.* Addo quod quamuis in futuris contingentibus daretur determinata veritas obiectiua, antecedenter ad determinationem causarum, illam tamen Angeli non cognoscerent naturaliter, quia non pertineret ad ordinem Vniuersi, qui est ordo physicus, realis, & exercitus essendi, & non solùm obiectiuus: species autem intelligibiles Angelorum solùm repræsentant ea quæ ad ordinem Vniuersi pertinent, vt patebit ex dicendis conclusione sequenti.

Quod diximus de futuris contingentibus liberis, dici etiam debet de futuris fortuitis seu causalibus; illa enim nullam habent in aliqua causa secunda determinationem, in qua certò & infallibiliter cognosci possunt, sed omninò per accidens eueniunt, vt docet Sanctus Thomas infra quæst. 115. art. 6. vbi sic ait: *Quod aliquod corpus terrestre ignitum in suprema parte aeris generetur, & deorsum cadat, habet causam, aliquam virtutem cælestem. Et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium. Sed quod ignis cadens, huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens.*

Quantùm verò ad præterita, similiter dicendum est, Angelos non posse cognoscere naturaliter præterita contingentia seu libera, quæ non percepere præsentia, & quæ sui nullum reliquere vestigium. Illa enim ita se habent respectu intellectus angelici, ac si

num-

numquam fuissent; quare eodem modo de illis ac de futuris & nondum existentibus philosophandum est. Vnde Scriptura æquè negat Angelis, & reseruat soli Deo cognitionem præteritorum, ac futurorum, vt patet Isaiæ 41. vbi Propheta, vt ostendat idola non esse veros Deos, per apostrophen ait: *Appropinquate & annuntiate nobis quæcumque ventura sunt, aut priora quæ erant* (idest præterita) *& dicemus quia dij estis vos?*

Dico secundò, Angelos non posse per vires suæ naturæ: & seclusa Dei reuelatione, aut speciali directione cogitantis secreta cordium, seu humanæ aut angelicæ mentis cogitationes & affectus, certò cognoscere. Hæc conclusio non minùs apertè quàm præcedens traditur à Scriptura & Sanctis Patribus, asserentibus cognitionem secretorum cordium esse propriam Dei: 3. Regum 8. & 2. Paralip. 6. *Tu solus noscis corda filiorum hominum*. Ieremiæ 17. *Prauum* (siue vt septuaginta vertunt) *profundum est cor hominum, & inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor, & probans renes*. In quem locum Hieronymus. *Nullus cogitationum secreta cognoscit, nisi solus Deus*. Et Chrysostomus in Ioan. *humanorum cordium cognitio, solius Dei est qui ea formauit*. Et hoc ita verum arbitrantur Patres, vt ex secretorum cordis notitia, Christi Diuinitatem contra Arrianos demonstrent. Hieronymus ex illo Lucæ 11. *Vt vidit Iesus cogitationes eorum*, sic ratiocinatur: *Nullus potest videre cogitationes eorum, nisi solus Deus: Ergo Christus Deus est*. Similiter Chrysologus serm. 50. dicit Pharisæo,

ſæo, cuius cor Chriſtus cognouit Lucæ 7. *Cape diuinitatis eius inſignia: audi eum pectoris tui penetraſſe ſecretum: aſpice eum ad cogitationum tuarum latebras perueniſſe.*

Poteſt inſuper probari concluſio triplici ratione deſumpta ex D. Thoma: Prima eſt actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub eius dominio: At non haberet voluntas plenum & perfectum ſuorum actuũ dominium, ſi ipſa in vita eſſet naturaliter alijs creaturis conſpicua eius electio & deliberatio; eſſet enim hæc electio, vt ita dicam, quaſi iuris publici, nec perfectè pertineret ad ſuum principium: Ergo non patent alienis oculis cordis humani ſecreta.

Secunda habetur in commentario illius loci Apoſtoli 1. Corint. 2. *Quis hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt?* vbi ſic diſcurrit: *Neque Angelus bonus, neque malus, ea quæ in corde hominum latent ſcire poteſt, niſi per aliquos effectus manifeſtentur. Cuius rei ratio accipi poteſt ex ipſo verbo Apoſtoli, qui dicit ſpiritum hominis, ideò cognoſcere quæ in corde hominis latent; quia ſpiritus hominis eſt in homine: Angelus autem neque bonus, neque malus illabi poteſt menti humanæ, vt in ipſo corde hominis ſit, & intrinſecus operetur, ſed ſolius Dei hoc proprium eſt: vnde ſolus Deus eſt conſcius ſecretorum cordis hominis, ſecundùm illud Iob 16. Ecce in cælo teſtis meus, & conſcius meus in excelſis.*

Tertia deſumitur ex quæſt. 8. de verit. art. 13. & ex quæſt. 16. de malo art. 8. poteſtque ſic proponi. Angeli nihil cognoſcunt naturaliter

ter, nisi contineatur intra ordinem Vniuersi, cuius sunt partes: Atqui actus liberi voluntatis creatæ, intra eam sistentes, nullumque inferentes effectum ad extra, ad ordinem Vniuersi non pertinent: Ergo non possunt naturaliter ab Angelis cognosci. Maior docetur communiter à Theologis, & potest probari, & eo quod debet assignari aliquis terminus cognitioni angelicæ, sicut assignatur determinata sphæra suæ actiuitati: non potest autem alius terminus ei assignari, quam latitudo Vniuersi, cuius est pars; alioquin si vltra se extenderet, deberet non solùm ad existentia, sed etiam ad futura, imò & ad merè possibilia, connaturaliter ferri; quod repugnat, cùm Angelus non habeat species merè possibilium, Minor verò in qua est difficultas, sic ostenditur. Ordo Vniuersi consistit in hoc quod causæ particulares habeant concatenationem cum vniuersalibus, seu in hoc quod inferiora regantur & moueantur per superiora, vt docet D. Thomas quodlib. 6. art. 10. vnde vt aliqua causa inferior & particularis, eiusque operatio, ad ordinem Vniuersi pertineant, debent habere necessariam cum alijs causis naturalibus & vniuersalibus connexionem, esseque apta moueri ab illis: è contra verò si aliqua causa particularis sit talis conditionis & eminentiæ, vt in suis operationibus non dependeat à causis naturalibus & vniuersalibus, sed à solo Deo, qui est extra & supra totum ordinem Vniuersi, oportet quod tales operationes sint extra, & quodammodo supra totum ordinem Vniuersi: voluntas autem humana, ratione libertatis,

& perfecti dominij quod habet in suos actus liberos, talis est naturæ, perfectionis, & eminentiæ, vt in illis à solo Deo dependeat, qu a ipse solus potest ei illabi, & intra ipsam operari: Ergo actus liberi voluntatis creatæ ad ordinem Vniuersi non pertinent, sed extra ipsum, & quodammodo supra ipsum existunt.

Dices, Diuus Thomas supra quæstione decimanona, articulo 8. ait: *Deus quædem vult fieri necessariò, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus, ad complementum Vniuersi:* Ergo actus liberi ad ordinem Vniuersi pertinent.

Respondeo Diuum Thomam verbis illis solùm velle declarare, perfectionem Vniuersi exigere, vt in eo sint aliqui actus necessarij, & alij contingentes, siuè liberi; non tamen hos vel illos determinatè postulare, sed indeterminatè, prout causa libera voluerit. Vnde nequeunt determinatè ab Angelis cognosci, nisi solùm quando ad ipsos diriguntur: tunc enim, ex vi talis directionis, incipiunt ad illos pertinere, subindeque ad ordinem Vniuersi, quia illa pertinent ad ordinem Vniuersi, quæ vel ad ipsum, vel ad aliquam eius partem ordinantur, vt magis infra declarabitur, cùm de locutione & illuminatione Angelorum.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Dæmones multa futura libera, & contingentia interdum prænuntiant, vel per se, vel per homines quos inspirant, vt regnorum mutationes, bellorum exitus, & similia quæ à liberis hominum voluntatibus pendent: At

At in Dæmonibus nullum datur lumen supernaturale, sed sola scientia naturalis, quæ post peccatum in eis remansit: Ergo Angeli possunt naturaliter futura contingentia & libera cognoscere.

Respondeo Dæmones interdum prædicere futura, non quod certò ea per vires suæ naturæ cognoscant, sed quia Deus immediatè, aut mediantibus bonis Angelis, ea ipsis reuelat, propter occultos fines suæ prouidentiæ: sicut etiam interdum per malos & impios homines multa reuelat, vt constat de Balaam, Caipha, & Sybillis. Ità Augustinus lib. 2. de Genesi ad litt. cap. 17. Vel secundo dici potest, quod Dæmones vera prædicunt ex reuelationibus non sibi factis, sed alijs, ex quorum dictis, aut scriptis, aut alijs signis, ea cognoscere possunt, vt affirmat Tertullianus in Apologetico cap. 22. his verbis: *Dispositiones etiam Dei, & nunc Prophetis concionantibus excerpunt, & nunc lectionibus resonantibus carpunt. Ita & hinc sumentes quasdam temporum sorte, æmulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem.* Tertiò responderi potest, Dæmones cognoscere futura ex coniecturis, & syderum influentijs, quas optimè norunt: cùm enim sciant maximam hominum partem, sequi potiùs passiones influentijs syderum excitatas, quam rationem, frequenter plura sin certò, saltem coniecturaliter præuident, & tanqùam vera prædicunt, licet coniecturaliter solùm cognoscant. Ita D. Thomas 22. qu. 95. art. 5. ad 2. similiter etiam Dæmones inter-

dum

dum reuelant aliquas cogitationes cordis humani, non quod eas certò intelligant, sed quia ex immutatione interna temperamenti corporei, vel ex quibusdam externis indicijs illas explorant & coniecturaliter cognoscunt. Nam vt rectè ait idem S. Doctor hic qu. 57. art. 4. possunt Dæmones per indicia externa, vt pulsum, immutationem vultus, & alias corporis affectiones, deprehendere affectus mentis; quod & medici faciunt; sed illi eò meliùs, quò subtiliùs huiusmodi mutationes corporales aduertunt & expendunt. De quo videri potest Cassianus collat. 7. cap. 15.

Obijcies secundò: species Angelorum mentibus inditæ, sunt repræsentatiuæ non solùm singularium existentium, sed etiam futurorum. Ergo cùm quilibet Angelus suas species comprehendat, naturaliter cognoscet in illis, non solùm res existentes, sed etiam futuras.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam: licet enim species Angelorum mentibus inditæ, de se sint repræsentatiuæ singularium, quæ habitura sunt existentiam in aliqua differentia temporis, ea tamen de facto & in actu exercito non repræsentant, defectu alicuius conditionis ad actualem eorum repræsentationem necessariæ, actualis scilicet existentiæ & durationis illorum. Nam vt ait D. Thomas hìc art. 2. ad 3. *Ea quæ sunt præsentia habent naturam, per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli, & sic per eas cognosci possunt: sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur, vnde per eas co-*

*gnosci non possunt*. Potest hoc explicari exemplo speculi, quod quantumcumque perfectum sit, non repræsentat nisi obiecta quæ sunt, non verò quæ erunt non defectu virtutis repræsentatiuæ in ipso, sed defectu obiecti, quod non est repræsentabile. Quare sicut quando speculum repræsentat de facto aliquod obiectum, quod antea non repræsentabat, hoc non fit per mutationem ipsius, sed potiùs per mutationem obiecti, quod fit illi præsens eique obijcitur. Ita pariter species angelica quæ solam naturam specificam repræsentabat, repræsentat indiuidua, vt existentia, vel futura, absque intrinseca sui mutatione, posito solùm aliquo extrinseco connotato; nimirum obiecti existentia, vel futuritione. Vnde D. Thomas quodlib. 7. art. 3. ad 2. *Quando aliquid de nouo incipit esse præsens, Angelus de nouo cognoscit illud, non facta aliqua mutatione, seu innouatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod priùs non fuit*. Et quæst. 16. de malo art. 7. ad 13. *Quod Dæmon* (inquit) *non cognoscat id quod est futurum, non prouenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia, sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam naturæ, cuius similitudo actu præexistit in intellectu Dæmonis.*

Hæc S. Doctoris testimonia non vidit recentior quidam Thomista, dum dixit in sua Theologia mentis & cordis, *difficile captu esse speciem aliquid repræsentare de nouo, quod antea non repræsentabat, nisi aliqua ei intrinseca perfectio adueniat. Nam repræsentatio speciei* (inquit) *est aliquid intrinsecum non de-*

*denominatio extrinseca: Ergo vt aliquid repræsentet intellectus angelicus quod antea non repræsentabat, vel debet nouis speciebus perfundi, vel illa quas habet infusas, nouam debent acquirere perfectionem*. Verùm speculi exemplum supra adductum quod per solam obiecti mutatione repræsentat de facto aliquid quod antea non repræsentabat, satis apertè declarat, rem illam non esse adeò captu difficilem. Potest tamen adhuc magis explicari & confirmari, exemplo relationis paternitatis, actu terminatæ ad vnicum filium, quæ absque vlla sui mutatione, aut additione alicuius intrinseci, terminatur & extenditur ad alios de nouo genitos. Idem exemplo essentiæ diuinæ, quæ vt habet rationem speciei intelligibilis, antecedenter ad decretum & determinationem voluntatis diuinæ circa rerum productionem, non repræsentat eas vt existentes, vel futuras, & tamen post dictam determinationem, absque eo quod intelligatur aliquid ipsi in ratione speciei superaddi, repræsentat easdem, vt existentes, vel futuras. Idem cum proportione dicendum est de specie angelica (quippe quæ habet excellentem repræsentandi modum, inquantum est expressio & participatio modi repræsentandi diuinæ essentiæ, à qua fuit exemplata & deriuata) nimirum illam, absque intrinseca sui mutatione, posse repræsentare indiuidua existentia, vel futura, quæ antea non repræsentabat, per hoc solùm quod illa transeat à statu meræ possibilitatis, ad statum existentiæ, vel futuritionis. Vnde falsum est quod ait præfatus Author, nempe quod actualis repræ-

ſentatio in ſpeciebus angelicis, ſit aliqua perfectio intrinſeca eis ſuperueniens, eſt enim ſolùm noua connotatio obiecti vt præſentis vel futuri, quæ antea non erat, defectu exiſtentiæ, vel futuritionis obiecti.

Obijcies tertiò contra ſecundam concluſionem: Angelus poteſt cognoſcere naturaliter quidquid continetur intra obiectum proportionatum ſui intellectus. Sed actus liberi continentur intra obiectum proportionatum intellectus angelici: Ergo ab Angelo naturaliter cognoſci poſſunt. Maior patet, Minor probatur. Omnis entitas naturalis continetur intra obiectum proportionatum intellectus angelici: Sed actus liberi (cùm non ſint ſupernaturales, vt ſupponimus) pertinent ad ordinem naturalem: Ergo continentur intra obiectum proportionatum intellectus angelici.

Reſpondeo, conceſſa Maiore, negando Minorem, & ad illius probationem, diſtinguo Maiorem: Omnis entitas naturalis, pertinens ad ordinem phyſicum, continetur intra obiectum proportionatum intellectus angelici concedo Maiorem. Omnis entitas naturalis ſpectans ad ordinem moralem & liberum, nego Maiorem. Vt enim ſupra dicebamus, obiectum proportionatum intellectus angelici eſt illud tantùm quod pertinet ad hoc Vniuerſum, & cum eo connexionem habet: ea verò quæ ad lineam moralem & liberam pertinent, ſunt extra hoc Vniuerſum, cùm non dependeant à cauſis naturalibus, & vniuerſalibus, ſed à ſolo Deo, qui eſt extra & ſupra totum ordinem Vniuerſi; ſubindeque

non pertinent ad obiectum proportionatum intellectus angelici.

Dices, duo obiecta eiusdem naturæ, sunt duabus mentibus etiam eiusdem speciei, & naturæ æquè proportionata aut disproportionata: Sed cogitatio cordis vnius Angeli, puta Michaelis, & cogitatio Gabrielis, sunt duo obiecta eiusdem naturæ, & mens Gabrielis, ac mens Michaelis, sunt eiusdem speciei: Ergo cogitatio quæ est in corde Gabrielis est naturaliter æquè proportionata Michaeli, vt eam cognoscat, ac Gabrieli ipsi, qui eam videt in corde suo.

Respondeo cum eadem distinctione: duo obiecta pertinentia ad ordinem physicum, concedo Maiorem: pertinentia ad ordinem moralem, nego Maiorem. Ea enim quæ pertinent ad ordinem moralem & liberum, pendent solùm à voluntate à qua procedunt, & ab eo cui subiacet talis voluntas, & qui ipsi illabi ac intra eam operari potest; subindeque cogitatio à Gabriele elicita, ei solùm est proportionata vt naturaliter eam cognoscat, & Deo, qui solus menti angelicæ illabi potest, & intra eam operari.

Ex his intelliges, Angelos non posse naturaliter cognoscere mysteria gratiæ, puta mysterium Incarnationis, vel Eucharistiæ, cùm illa sint improportionata intellectui angelico, non solùm propter libertatem, quia nimirum pendent à sola voluntate diuina, sed etiam propter supernaturalitatem, per quam transcendunt omnes vires naturales cuiuscumque intellectus creati, & creabilis, vnde non nisi diuina reuelatione & lumine super-

natu-

naturali cognôſci poſſunt. De quo fuſiùs in Tractatu de Incarnatione.

# CAPVT IX.

## De modo cognitionis Angelicæ.

Circa modum cognitionis angelicæ quatuor occurrunt difficultates breuiter hìc reſoluendæ. Prima an Angelus ſemper & neceſſariò ſeipſum intelligat; Secundo, an diſcurrat, vel diſcurrere poſſit: Tertiò, an intelligat componendo, & diuidendo? Quartò, vtrum Angeli inferiores comprehendant ſuperiores.

### §. I.

*Reſolutio primæ difficultatis.*

Dico primò. Angelus ſemper & neceſſariò ſeipſum intelligit.

Probatur ratione D. Thomæ 2. contra Gent. cap. 96. vbi ſic diſcurrit: *Omnis ſubſtantia viuens habet aliquam operationem vitæ in actu ex ſua natura, quæ ineſt ei ſemper, licet alia quandoque inſint ei in potentia; ſicut animalia ſemper nutriuntur, licet non ſemper ſentiant: ſubſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſubſtantiæ viuentes, nec habent aliam operationem vitæ niſi intelligere: oportet igitur quod ex ſua natura ſint intelligentes actu ſemper.* Sed nullum aliud poteſt aſſignari obiectum quod

Angeli semper & necessariò intelligant, quam ipsorum substantia; tum quia nulli alteri obiecto conaturaliùs vnitur ipsorum intellectus, quam propriæ substantiæ: tum etiam, quia semper illam habent præsentem, eaque informetur in esse intelligibili, vt constat ex dictis supra cap. 7. quare sicut si species alicuius obiecti pupillam oculi naturaliter efficeret, ab eius visione desistere non posset; ita Angelus non potest cessare à sui cognitione, sed semper & necessariò seipsum in actu secundo cognoscit. Vnde D. Thomas in 2. distinct. 11. quæst. 1. art. 3. ad 4. *Angelus est semper in actuali consideratione sui ipsius.*

Confirmatur: Omnis motus secundùm naturæ ordinem debet reduci in primum motum determinatum ab ipsa natura, qui sit causa cæterorum: vnde in animali omnes motus vitales reducuntur in motum cordis, qui fluit quasi proprietas à natura animalis eique semper conuenit, vt docet D. Thomas in opusculo de motu cordis: Ergo similiter omnis cognitio & volitio naturalis Angeli, debet in cognitionem & dilectionem sui, tanquam in primam operationem, ab ipsa natura determinatam & procedentem reduci.

Dices, nullum obiectum, præter Deum clarè visum, potest necessitare intellectum & voluntatem ad sui cognitionem & amorem: Ergo Angelus à propria substantia non potest ad sui cognitionem & amorem necessitari. Respondeo quod quamuis Angelus non necessitetur ad sui cognitionem & amorem, à propria substantia, vt ab obiecto, quia non

ha-

habet omnimodam rationem boni; benè tamen tanquam à principio, inquantum cognitio & amor sui est proprietas Angeli, dimanans ab eius essentia, eo ferè modo quo motus cordis fluit quasi proprietas à natura animalis.

Ex his intelliges, Angelum semper & necessariò cognoscere Deum, vt suæ naturæ auctorem, non potest enim comprehendere essentiam suam, nisi videat dependentiam quam habet à Deo, subindeque nisi illum semper & necessariò vt naturæ suæ auctorem cognoscat.

## §. II.

*Resolutio secundæ, & tertiæ difficultatis.*

Dico secundò, Angeli non intelligunt per discursum propriè dictum, neque componendo & diuidendo. Ita D. Thomas hìc quæst. 58. art. 3. ad 4.

Probatur prima pars ratione fundamentali: Ad verum & proprium discursum intellectualem requiritur distinctio, & pluralitas actuum, quorum vnus sit causa alterius, nempe actus seu cognitio obiecti notioris, actus seu cognitio obiecti ignotioris: Sed in Angelis non reperitur talis distinctio, & ordo seu causalitas cognitionum: Ergo nec discursus intellectualis propriè dictus. Maior constat, vna enim cognitio plura intelligens in vno principio, non est discursiua, sed intuitiua. Similiter duæ cognitiones sibi inuicem succedentes, absque causalitate & de-

pendentia vnius ab altera, non sunt verus & proprius discursus, sed tantùm improprius, vt docet D. Thomas supra qu. 14. art. 7. Vnde magna est differentia inter hæc tria: Videre aliquid in alio, videre post aliud, & videre ex alio. Deus enim videt omnia in seipso, non tamen post aliud, aut ex alio: Angeli vident vnum post aliud, non tamen ex alio, vt mox patebit: homines verò vident vnum post aliud, & ex alio. Videre in alio denotat omnimodam simultatem ex parte actus, & prioritatem ac posterioritatem seu dependentiam inter obiecta, ita vt vnum sit ratio cognoscendi aliud. Videre post aliud dicit successionem ex parte actuum, absque causalitate & dependentia vnius ab altero. Videre autem ex alio, non solum pluralitatem actuum, sed etiam causalitatem & dependentiam vnius ab altero, importat. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Omnia quæ Angelus cognoscit, vnico simplici intuitu penetrat; videt enim conclusiones in principijs, effectus in causis, & causas in effectibus: Ergo non habet distinctas cognitiones de rebus quas cognoscit: quarum vna causetur ex alia. Consequentia patet. Antecedens probatur. In nobis ex imperfectione specierum, & debilitate luminis intellectualis, prouenit, quod non statim, ex vi visionis principiorum, intueamur conclusiones in illis contentas, & quod cognita causa, statim non cognoscamus eius effectum, vel cognito effectu, statim eius causam non penetremus: Ergo cùm Angelus habeat lumen intellectuale perfectum, & speciebus vniuersalibus illis omnia repræsen-

tan-

tantibus instructus sit, cuncta vnico intu itu penetrat, & statim videt conclusiones in principijs, effectus in causis, vel causas in effectibus. Vnde Angeli dicuntur intelligentiæ, homines verò rationales appellantur; quia nimirum isti ratiocinando ad cognitionem veritatis perueniunt; illi verò vno simplici intuitu omnia cognoscunt. Et sanè (vt ratiocinatur D. Thomas) quæ sunt perfecta in aliquo genere, non debent acquirere suam perfectionem, eo modo quo illa quæ sunt imperfecta in eodem ordine; vnde cœlum non acquirit suam perfectionem per motum alterationis & augmentationis, sicut corpora inferiora: cùm ergo Angelus sit perfectus in ordine intellectuali, non debet acquirere suam perfectionem per motum discursiuum, eo modo quo intellectus humanus, qui infimum tenet locum in eodem genere. Vnde Dionysius cap. 7. de diuinis nominibus ait, Angelum non congregare diuinam cognitionem à sermonibus diffusis, idest discursibus & sermonibus mentalibus.

Dices cum Suarez, & alijs Recentioribus, has rationes D. Thomæ probare quidem in Angelis non esse discursum circa obiecta naturalia, non conuincere tamen, ipsos non vti discursu circa supernaturalia, futura contingentia, cogitationes cordis; & alia huiusmodi, cùm illa non sint eis euidenter nota, sicut obiecta naturalia.

Sed contra: gratia non deprimit naturam ad ordinem inferiorem, sed potiùs eam nobilitat, & eleuat ad superiorem; alioquin per gratiam homo vel Angelus fieret deterioris

conditionis, quod est absurdum: Ergo Angelus cognoscendo supernaturalia, non deprimitur ad modum cognoscendi suæ naturæ inferiorem, qualis est modus cognoscendi per discursum, sed potiùs eleuatur ad modum cognoscendi proprium Deo & connaturalem qui à lumine supernaturali participatur. Vnde tale lumen de se non est discursiuum, vt docet D. Thomas 2. 2. q. 9. art. 1. sed solùm ex parte subiecti, quando scilicet est in subiecto ex se discursiuo; quare cùm Angelus non sit ex sua natura discursiuus, non recipit tale lumen vt discursiuum, subindeque non discurrit etiam circa supernaturalia; sed sicut per lumen naturale vnico simplici intuitu cognoscit Petrum esse hominem & esse risibilem; ita lumine supernaturali fidei, vnico intuitu in hoc principio, *Christus est homo*, videt illum esse risibilem. Similiter quando futura contingentia, & cordium secreta explorat, tunc conijcit quidem, sed non discurrit; quia eodem aspectu & actu quo videt effectum, videt connexionem siue necessariam siue probabilem quam habet cum alijs.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis, quæ asserit Angelum non intelligere componendo & diuidendo: nam ex eodem principio quo ostensum est, Angelum non discurrere, deducitur etiam illum non vti formali compositione & diuisione: quia sicut in principio videt conclusiones, ita etiam cognito aliquo subiecto, cognoscit etiam per vnum simplicem actum omnia quæ illi conueniunt aut repugnant. Ergo sicut non discurrit, ita nec componit, nec diuidit.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem conclusionis: Angelus poteſt pro ſua libertate vti inadæquatè qualibet ſua ſpecie, non contemplando omnia quæ ipſa relucent: Ergo poteſt ex vno obiecto partiali ſuæ ſpeciei prius cognito, procedere ad aliud obiectum partiale eiuſdem ſpeciei cognoſcendum, ſubindeque diſcurrere.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; nam quando Angelus vtitur inadæquatè ſua ſpecie, hoc non facit quaſi vnum cognoſcat, & aliud poſtea inferat, ex vi connexionis vnius cum alio; ſed quia pro ſua voluntate applicat ſpeciem modo vni obiecto modò alteri, ſed vtrumque immediatè, non illatiuè præſtat.

Obijcies ſecundò Angeli ſunt admiratiui circa obiecta ſupernaturalia, vt patet ex illo Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte, qui venit de Edom*; & ex illo Cantic. 3. *Quæ eſt iſta quæ aſcendit per deſertum ſicut virgula ſumi?* Sed qui eſt capax admirationis, eſt etiam capax diſcurſus: Ergo Angeli ſunt capaces diſcurſus, ſaltem circa ſupernaturalia.

Confirmatur: quando Dæmones viſis Chriſti miraculis, conijciebant ipſum eſſe Filium Dei, vel dum ex aliquibus ſignis, aut externis indicijs venantur ac explorant cordium ſecreta, aut futura contingentia, ibi concurrunt omnia quæ ad diſcurſum neceſſaria ſunt: ibi enim inueniuntur plures actus, quorum vnus cauſatur ab alio, ſcilicet viſio mirabilium Chriſti, ſuſpicio diuinitatis illius; viſio huius ſigni externi, puta immutationis vultus, & ſuſpicio talis cognitionis in mente

conceptæ: Ergo Angeli discurrunt saltem circa ea quæ non possunt cognoscere naturaliter, qualia sunt futura contingentia, & cordium secreta.

Ad obiectionem respondeo admirationem in nobis tria continere, nimirum cognitionem rei occultæ, comparationem eiusdem cum causa occulta, & desiderium cognoscendi causam; eamque in Angelis reperiri quidem quantùm ad primum, non tamen quantùm ad duo posteriora, ex eo quod eadem notitia attingunt effectum, & causam.

Ad confirmationem nego Antecedens, nam dum Dæmones videndo miracula Christi, conijciebant ipsum esse Filium Dei, non interueniebat ibi pluralitas realis actuum, sed ibi erat vna simplex cognitio, qua ex sola penetratione illorum effectuum mirabilium, conijciebant Christum esse Dei Filium, & Messiam promissum. Similiter quando ex signis externis secreta cordium, vel futura contingentia explorant, eodem aspectu & actu quo vident effectum, probabilem quam habet cum illis signis & effectibus connexionem intelligunt.

Dices, repugnat vnum & eundem actum esse simul euidentem, & obscurum, certum & opinatiuum, necessarium & liberum: Sed cognitio mirabilium Christi erat Dæmonibus euidens, certa, & omninò necessaria; cognitio verò diuinitatis illius ineuidens, incerta, opinatiua, & contingens: Ergo ibi erat duplex actus, non vnicus.

Respondeo negando Maiorem, sicut enim non implicat eundem actum cognitionis esse

simul

ſimul abſtractiuum & intuitiuum, reſpectu diuerſorum; vt conſtat in viſione beatifica, quæ eſt intuitiua Dei & creaturarum exiſtentium, abſtractiua verò reſpectu poſſibilium; & in cognitione angelica, Angelus enim ſuam eſſentiam intuitiuè cognoſcit, & Deum per illam repræſentatum abſtractiue ſolùm: ita etiam non repugnat eundem actum intellectus eſſe euidentem & obſcurum, neceſſarium & opininatiuum, per ordinem ad diuerſa obiecta: imò ſæpè in nobis reperiuntur actus habentes omnes huiuſmodi conditiones; nam contingit multoties à nobis cognoſci principium aliquod euidenter lumine naturali, & ſimul in eo quaſdam concluſiones in confuſo tantùm, & opinatiuè; quia non penetramus ſimul cum veritate huiuſmodi principij, veritatem illarum concluſionem, aut neceſſariam connexionem huiuſmodi principij cum illis concluſionibus.

Objicies tertiò contra ſecundam partem concluſionis, in qua diximus Angelum non cognoſcere componendo aut diuidendo: Veritas & falſitas non reperiuntur in ſimplici apprehenſione, ſed ſolùm in compoſitione, aut diuiſione, vt docetur in Logica: At veritas & falſitas ſunt in intellectu angelico: Ergo & compoſitio ac diuiſio.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: non ſunt niſi in compoſitione & diuiſione formali aut virtuali, concedo Maiorem: formali tantùm nego Maiorem. Quamuis autem in intellectu angelico non ſit compoſitio aut diuiſio formalis, in illo tamen reperitur compoſitio & diuiſio virtualis; quia ſimplex illa pe-

netratio quidditatis intellectui angelico conueniens æquiualet nostræ compositioni & diuisioni, & ideò in illa veritas vel falsitas reperitur; licèt non possit reperiri in nostra simplici apprehensione, propter rationem oppositam. Quod diximus de compositione dicendum est etiam de discursu, nam in Angelis est etiam discursus virtualis, quia simplex illa notitia qua conclusiones in principijs, & effectus in causa, vnico intuitu penetrant, æquiualet nostro discursui, & sufficit ad rationem veræ & strictæ scientiæ, vt patet in scientia diuina, quæ est verè, & propriè scientia, & tamen non est discursiua formaliter, quia principia & conclusiones diuersis actibus non attingit.

## §. III.

### *Resoluitur vltima difficultas.*

Dico vltimò, Angeli inferiores imperfectæ quidem compræhendunt superiores, non tamen comprehensione perfecta, & strictè ac rigorosè sumpta.

Prima pars patet, & ab omnibus admittitur; ad imperfectam enim comprehensionem, sufficit quod nihil sit in re cognita quod non manifestetur, siue quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur: Sed cognitio quam Angelus inferior habet de superiori, attingit non solùm essentiam Angeli superioris, sed etiam omnes modos in ea formaliter existentes, & cuncta eminenter in ipsa contenta; cùm illa sint obiecta proportionata virtuti in-

tellectiuæ Angeli inferioris, vtpote cùm hæc omnia contineantur sub ente naturali vniuersaliter sumpto, quod est obiectum proportionatum intellectus angelici: Ergo Angelus inferior imperfectè comprehendit superiorem. Et de hac imperfecta comprehensione intelligendus est D. Thomas cùm ait 2. contra Gent. cap. 98. *Ex hoc quod substantia aliqua intellectualis, comprehensiua est totius entis*. Per hoc enim solùm declarare intendit, substantias intellectuales habere vim cognoscendi omnia entia naturalia, cum habeant species illorum sibi à Deo inditas, subindeque illa sub obiecto proportionato intellectus angelici contineantur.

Secunda verò pars, quam Bannez & Salmanticenses negant, sic probatur: Ad strictam & propriam comprehensionem non sufficit quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur, sed insuper requiritur, quod tam perfectè cognoscatur obiectum, quantùm ex propria natura cognoscibile est, seu quod tanta sit vis cognoscitiua cognoscentis, quanta est obiecti cognoscibilitas: Sed Angeli inferiores non cognoscunt superiores tam perfectè quam cognoscibiles sunt, nec vis cognoscitiua illorum adæquat istorum cognoscibilitatem: Ergo Angeli inferiores non comprehendunt superiores, comprehensione strictè & propriè sumpta. Maior expresse docetur à D. Thoma 1. part. quæst. 12. art. 7. his verbis: *Illud comprehenditur quod perfectè cognoscitur: perfectè autem cognoscitur, quod tantùm cognoscitur, quantùm est cognoscibile; vnde si id quod*

*est cognoscibile per scientiam demonstratiuam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta si hoc quod est, triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si verò aliquis eius opinionem accipiat probabilitèr, per hoc quod à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum, quo cognoscibilis est.* Et in resp. ad 2: *Non propter hoc* (inquit) *Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est.* Item in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 3. *Tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitiuæ, & non excedit ipsum*: Ergo iuxta D. Thomam ad veram & strictam comprehensionem requiritur quod tam perfectè cognoscatur obiectum, quantùm est ex sua natura cognoscibile, seu quod vis cognoscentis adæquet vel superet cognoscibilitatem obiecti. Ratio etiam id suadet, cùm enim cognitio comprehensiua non addat supra cognitionem quidditatiuam, saltem necessariò, plurium rerum notitiam, si non adderet adæquationem modi cognitionis actiuæ cum modo & perfectione cognoscibilitatis obiecti, non distingueretur ab illa.

Minor verò quæ asserit Angelos inferiores non cognoscere superiores tam perfectè quam cognoscibiles sunt, sed inferiori modo, probatur primò ex eodem S. Doctore 2. contra Gent. cap. 98. vbi admittit hanc propositionem ex libro de causis: *Substantia separata-*

*ta inferior cognoscit superiorem secundùm modum substantiæ cognitæ*. Et lib. de causis lect. 8 circa finem, loquens de intelligentia, inquit: *Superiora cognoscit per modum substantiæ, inferiori modo quam res superior sit in seipsa*. Quæ vltima verba apertè declarant, ipsum loqui de inferioritate modi cognoscendi se tenente ex parte rei cognitæ, non ex parte cognoscentis, vt interpretatur quidam recentior Thomista, vt vim tam euidentis testimonij eludat: Ergo ex D. Thoma, Angelus inferior non cognoscit superior tam perfecto modo, quam ex sua natura cognoscibilis est, sed modo inferiori & imperfectiori.

Secundò probatur eadem minor ratione: Angelus superior ex sua natura est cognoscibilis sua propria cognitione: sed inferior non potest illum tam perfecta cognitione cognoscere; cùm non adæquet illam in vi intellectiua, sicut nec in perfectione naturæ: Ergo idem quod prius.

Tertiò eadem Minor suadetur: Tam intellectualitas quam intelligibilitas desumuntur ex eadem radice, nempe ex immaterialitate, vt sæpè docet S. Thomas. Sed Angelus superior est immaterialior, quam inferior, cùm sit Deo propinquior, eique similior, & intelligat per species vniuersaliores quod prouenit ex maiori eius elongatione à materia, quæ est principium coarctandi & limitandi, vt supra capite 7. Paragrapho 3. declarauimus: Ergo sicut propter hanc rationem eius intellectualitas vincit intellectualitatem inferioris, etiam eius intelligibilitas, quæ est æqualis suæ intellectualitati, excedet eandem intel-

tellectualitatem Angeli interioris.

Nec valet quod dicunt Aduersarij, nempè sufficere ad comprehensionem, quod Angelus inferior sit in eodem gradu generico immaterialitatis cum superiori, quamuis sese excedant in gradu specifico, quia (inquiunt) ille excessus secundùm rationem specificam, se habet per accidens & materialiter ad comprehensionem. Non valet, inquam, hæc responsio: nam falsum est quod excessus in gradu specifico immaterialitatis, qui inter Angelum superiorem & inferiorem reperitur, per accidens & materialiter se habeat ad comprehensionem: ad illam enim essentialiter requiritur perfecta adæquatio virtutis intellectiuæ cum intelligibilitate obiecti, vt iam ostendimus: Sed hæc adæquatio tollitur per excessum specificum in immaterialitate; cùm enim illa sit radix intellectualitatis & intelligibilitatis, excessus in immaterialitate impedit quod Angelus inferior possit cognoscere superiorem, quantùm cognoscibilis est: Ergo &c.

Confirmatur primò, vt Angelus inferior perfectè comprehenderet superiorem, deberet istius species recipi omninò connaturaliter in intellectu illius: Atqui ad hanc omnimodam connaturalitatem non sufficit conuenientia in gradu generico immaterialitatis, sed insuper desideratur conuenientia vel excessus in modo habendi eumdem gradum; quia si modus essendi obiecti cogniti sit supra modum essendi cognoscentis, species non recipitur omninò connaturaliter in cognoscente, sed supra eius naturam; Ergo ad compre-

hen-

henſionem non ſufficit quod Angelus ſuperior & inferior ſint in eodem gradu generico immaterialitatis.

Confirmatur ſecundò: Per intelligibilitatem ſecundùm gradum genericum, non redditur intelligibilis tota entitas Angeli: Ergo vt inferiores Angeli comprehendant ſuperiores, non ſufficit quod adæquent eorum intelligibilitatem ſecundùm gradum & rationem genericam, ſed requiritur adæquatio vel exceſſus ſecundùm rationem ſpecificam. Conſequentia eſt euidens, quia comprehenſio debet adæquare intelligibilitatem quæ reddit totam rei entitatem intelligibilem, aliàs non adæquaret totam rei entitatem. Antecedens verò probatur, quia intelligibilitas, ſicut & veritas, ſequitur entitatem per modum paſſionis, vnde non magis extenditur, quam ipſa entitas: Ergo impoſſibile eſt quod intelligibilitas, quæ conſequitur ad gradùm immaterialitatis omnibus Angelis communem, reddat totam cuiuslibet Angeli entitatem intelligibilem.

Argumenta Aduerſariorum ſoluta manent ex iam dictis, omnia enim fundantur in his duobus principijs, quæ falſa eſſe oſtendimus, nimirum quod ad comprehenſionem ſtrictè & propriè ſumptam, ſufficit quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur; & quod ad hoc vt Angelus inferior comprehendat ſuperiorem, ſatis eſt quod ſit in eodem gradù generico immaterialitatis cum illo.

# CAPVT X.

## *De dilectione naturali Angeli.*

DIco primò, Angelus seipsum diligit necessariò, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Probatur ratione fundamentali: Angelus cognoscit & contemplatur seipsum necessariò, etiam quoad exercitium, vt capite præcedenti Paragrapho 1. ostensum est: Ergo eadem necessitate seipsum diligit. Consequentia manifesta est, tum quia si Angelus seipsum necessariò semper intelligit, vult necessariò seipsum intelligere: hoc autem est seipsum amare, quia hoc est sibi velle maximum bonum. Tum etiam, quia operatio voluntatis proportionatur operationi intellectus, per quam dirigitur & regulatur: Ergo si Angelus seipsum necessariò & semper intelligit, seipsum pariter necessariò & semper diligit. Vnde S. Thomas quæst. 16. de malo art. 2. ad 6. loquens de Angelo, sic ait: *Quantum ad hoc operatio eius immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus*. Ex quo patet falsum esse, & contra S. Thomam, quod ait quidam recentior in sua Theologia mentis & cordis, cognitionem illam quam Angelus habet sui ipsius & Dei, esse purè speculatiuam, & non practicam, seu imperantem amo-

amorem ſui & Dei. Si enim in Angelo operatio voluntatis proportionari debeat operationi intellectus eius, ſubindeque Angelus debeat ſeipſum amare immutabiliter, ſicut immutabiliter ſeipſum intelligit, manifeſtum eſt, cognitionem ſui in Angelo practicam eſſe, & cauſare amorem, & non merè ſpeculatiuam, quæ amorem non pariat. Angelus ergo ſe & omnes ſuas perfectiones contemplando, format iudicium practicum de ſeipſo diligendo continuò & abſque vlla interruptione, quod iudicium omninò immutabile eſt, cùm nulla poſſit eſſe ratio formandi iudicium oppoſitum, quia talis amor nullum generat tædium, ſed ſummam delectationem; nec eſt impeditiuus maioris boni, ſed iuuat tanquam medium ad alias operationes, maximè verò ad dilectionem Dei, vt conſtabit ex dicendis concluſione ſequenti.

Dico ſecundò, Angelus naturaliter diligit Deum, dilectione neceſſaria quoad exercitium. Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti, nam in amore naturali quo Angelus ſeipſum diligit, includitur amor Dei tamquam auctoris & conſeruatoris proprij eſſe, cui conſequenter Angelus non poteſt non velle exiſtentiam, aliaſque perfectiones lumine naturali cognitas: Ergo ſi ſeipſum amat neceſſariò quoad exercitium, eadem neceſſitate Deum vt auctorem & finem naturalem diligit, præſertim cùm beatitudo naturalis Angeli in cognitione & amore Dei naturali conſiſtat, & omnis natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem iuxta ſuum ſtatum habere poteſt.

Addo

Addo quod Angelus habet ex natura sua quod sit à primo instanti suæ productionis in actuali intentione sui vltimi finis naturalis: Ergo & in dilectione Dei super omnia vt auctoris naturæ. Consequentia patet, Antecedens probatur. Angelus habet ex natura sua quod sit à primo instanti suæ productionis semper completè potens se mouere & applicare ad volendúm quodcumque sibi placuerit: Sed hoc non potest habere, nisi sit semper à primo instanti sui esse in actuali intentione sui vltimi finis naturalis: Ergo in illa esse debet à primo suæ creationis momento. Minor est certa, cùm enim voluntas angelica non nisi ex intentione finis tendat & moueat se ad alia, scilicet ad media, manifestum est, quod non potest dici ex sua natura à primo instanti sui esse completè potens se mouere, & applicare ad volendum quidquid vult, nisi ex sua natura sit à primo instanti sui esse semper in actuali intentione sui vltimi finis naturalis. Maior verò probatur: Cùm Angelus sit substantia intellectualis media inter Deum, qui ex natura sua semper est in actu secundo, & hominem, qui naturaliter est priùs in pura potentia quam in actu primo, vt aliquid participat de vtroque extremo, debet esse in actu primo completo, subindeque completè potens ad se mouendum ad actus secundos intellectionis & volitionis.

Contra istas conclusiones duo argumenta obijcit prædictus Recentior, vnum quod vocat à priori, aliud quod appellat à posteriori. Primum sic potest breuiter proponi: Ex D. Thoma 1.2. quæst. 10. art. 2. nullum, præter

ter vniuerſaliſſimum bonum, clarè viſum, poteſt capacitatem voluntatis implere, nec proinde illam neceſſitare: Sed Angelus nec in ſe, nec in Deo lumine naturali cognito, videt omnimodam rationem boni: Ergo nec ſeipſum nec Deum poteſt neceſſariò neceſſitare exercitij diligere.

Secundum quod eſt à poſteriori ſic procedit: ſi amor Dei eſſet in Angelis naturali & neceſſarius quoad exercitium, maneret in Dæmonibus, in quibus omnia naturalia permanſerunt; Conſequens eſt falſum, tum quia ſummum odium quo Dæmones Deum proſequuntur, cum naturali eius dilectione incompoſſibilis eſt, tum etiam, quia nullus poteſt eſſe auerſus à Deo vt auctore ſupernaturali, quin etiam recedat à Deo vt auctore naturæ: Sed Dæmones per peccatum mortale à Deo vt auctore ſupernaturali auerſi ſunt: Ergo nequeunt ipſum, vt auctorem naturæ, dilectione naturali diligere.

Ad primum capite præcedenti Paragrapho 1. reſponſum eſt, quod quamuis Angelus non poſſit neceſſitari ad ſui vel Dei cognitionem & amorem, à propria ſubſtantia, tanquam ab obiecto, nec etiam à Deo lumine naturali cognito, cum ſub omnimoda ratione boni non repræſentetur; poteſt tamen ad talem cognitionem & amorem neceſſitari à propria ſubſtantia, tanquam à principio; quia talis cognitio & amor ſunt veluti proprietates Angeli, dimanantes ab eius eſſentia, eo ferè modo quo motus cordis fluit quaſi proprietas à natura animalis. Ratio eſt, quia ſubſtantia verè intellectualis & immaterialis, naturali-

liter

liter exigit habere ab initio totam perfectionem pertinentem ſimpliciter ad actum primum, requiſitum ad hoc vt poſſit ſe reducere modo ſibi proprio ad actum ſecundum: vnde cùm cognitio & dilectio naturalis, ſui & Dei vt authoris naturæ, ſit principium omnium operationum naturalium Angeli, & ſe habeat in Angelis veluti motus cordis in animalibus, vel ſicut motus primi mobilis reſpectu motuum inferiorum, debet ab ipſa natura & ſubſtantia Angeli, per modum proprietatis dimanare.

Addo, quod ſi hoc argumentum valeret, probaret Angelum ſeipſum non diligere neceſſariò, nedum neceſſitate exercitij, ſed nec etiam neceſſitate ſpecificationis, ſubindeque poſſe ſe odio habere, ex diſplicentia proprij eſſe, quod nullus hactenus Theologus ſomniauit. Sequela patet, quia nullum, præter vniuerſaliſſimum bonum clarè viſum, poteſt hominis vel Angeli voluntatem neceſſitare, nec quoad exercitium, nec quoad ſpecificationem, vt docet D. Thomas loco in obiectione citato: Sed Angelus in ſe non videt omnimodam rationem boni: Ergo non poteſt ad dilectionem ſui neceſſitari, etiam quoad ſpecificationem, ſi valeat argumentum Aduerſarij. Ad ſecundum patebit ſolutio ex dicendis capite ſequenti.

CA-

## CAPVT XI.

*De Angelis in esse supernaturali consideratis.*

HVc vsque Angelos in esse naturali considerauimus, nunc & eos oportet in esse supernaturali contemplari, & de eorum beatitudine, gratia, via, peccato, & pœna, breuiter differere.

### §. I.

*Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali, non tamen supernaturali.*

Prima pars probatur: Angeli à principio suæ conditionis habuerunt cognitionem & dilectionem perfectam Dei, vt auctoris naturæ. Sed in hac duplici operatione naturalis Angeli beatitudo consistit, cùm ille sit vltima perfectio ad quam natura angelica per vires naturæ peruenire potest: Ergo Angeli in beatitudine naturali à Deo conditi sunt.

Dices, ex hoc sequeretur, quod Dæmones essent beati beatitudine naturali, nam in eis remansit cognitio & dilectio Dei naturalis, cùm iuxta Dyonisium, naturalia in Dæmonibus remansent integra. Sed nego sequelam, & ad illius probationem, in primis dico falsum esse quod dilectio Dei naturalis in Dæmonibus remanserit; cùm enim illi peccauerint contra Deum, vt authorem supernaturalem,

lem, indirectè, mediatè, & per accidens, peccauerunt contra Deum, vt est author naturæ, & ab eo auersi ac deordinati sunt. Vnde commune illud effatum ex Dyonisio desumptum, *Naturalia in Dæmonibus remanserunt integra*, intelligendum est de naturalibus in esse purè physico consideratis, qualia sunt substantia, potentiæ, species intelligibiles, & huiusmodi; non verò de naturalibus quæ habent aliquid moralitatis admixtum, cuiusmodi sunt dilectio Dei naturalis, cognitio practica, & rectitudo voluntatis erga vltimum finem; hæ enim, saltèm quantùm ad aliquid per peccatum destructa fuere in Angelis. Secundò dico, quod quamuis daretur quod dilectio Dei naturalis in Dæmonibus remanserit, illi tamen non possent dici beati, beatitudine naturali: eò quod hæc non tantùm importet cognitionem & dilectionem Dei, vt auctoris naturalis, sed etiam rectitudinem voluntatis, & immunitatem ab omni dolore & cruciatu, quæ non sunt in Dæmonibus.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit Angelos non fuisse creatos in beatitudine supernaturali, non est minùs certa quam præcedens; non enim à principio viderunt Deum vt est in se, sed per meritum boni peruenerunt ad visionem, mali verò per peccatum ea indigni facti sunt, & priuati in perpetuum. Nec refert si dicas, Luciferum Ezechiel. 28. dici in delicijs paradisi Dei fuisse, nam per delicias paradisi intelligi potest habitatio Empyrei, quod locus amœnissimus est, & delicijs plenus, in quo fuit Lucifer cum alijs Angelis creatus, vt supra capite 1, ostensum est.

est. Vel per delicias paradisi intelligi possunt dona illa gratiæ, quibus Angeli ab initio fuere ornati, & quæ Lucifer, & alij Angeli apostatæ, peccando amiserunt. Non obest etiam, quod Augustinus lib. 11. de ciuit. cap. 9. dicat, Angelos bonos nunquam fuisse à Deo peregrinatos; nam peregrinari à Deo non accipit ibi eo sensu quo Paulus, pro ambulare in fide; sed pro separari seu apostatare à Deo per peccatum, iuxta illud Lucæ 15. quod de filio prodigo dicitur: *Et peregrè profectus est in regionem longinquam*: quod de peregrinatione per peccatum intelligunt Patres. Demum non obstat, quod idem Sanctus Doctor lib. 4. de Genesi ad litt. cap. 24. & sequentibus docent Angelos à principio habuisse cognitionem matutinam rerum in verbo, nam vt ait Sanctus Thomas hic quæst. 62. art. 1. ad 3. duplex fuit cognitio matutina in Angelis, vna naturalis, alia gloriosa: naturalis, qua cognoscunt Deum per eius similitudinem in seipsis relucentem: gloriosa, qua cognoscunt eundem Deum, per eius essentiam. Vtraque notitia cognoscit Angelus res in verbo; sed naturali abstractiuè & imperfectè; gloriosa intuitiuè & perfectè. Primam habuerunt Angeli in verbo in principio suæ creationis, & de ea loquitur Augustinus loco citato; secundam verò non habuerunt nisi soli boni, post absolutam viam, in ingressu beatitudinis supernaturalis.

## §. II.

### *Angeli fuerunt creati in gratia sanctificante, quam tamen acceperunt per propriam dispositionem; quamuis eam non meruerint.*

PRima pars colligitur ex illo Ezechiel 28. *Tu signaculũ similitudinis, plenus sapiẽtia & perfectus decore: omnis lapis pretiosus operimentum tuum. Tu Cherub perfectus in vijs tuis, à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te.* Ex quo sic arguo: Lucifer fuit perfectus à die conditionis suæ, donec inuenta est iniquitas in eo: Igitur aliquid per peccatum amisit, quod à die conditionis suæ acceperat; alioquin non fuisset à die conditionis suæ perfectus, donec inuenta esset iniquitas in eo: Sed hoc non potuit esse aliqua perfectio naturalis, cùm nullam perfectionem naturalem per peccatum amiserit: Ergo fuit aliqua perfectio supernaturalis, quæ nulla alia potuit esse, quam gratia sanctificans, sub nomine signaculi similitudinis Dei expressa, cùm sit singularis participatio & quasi character naturæ diuinæ, & cùm ab ea dimanent virtutes supernaturales & infusæ, sicut proprietates ab essentia, quibus etiam tanquam lapidibus pretiosis, & cœlestibus margaritis, Lucifer insignitus dicitur ac decoratus, donec in eo iniquitas inuenta fuerit.

Fauent etiam Sancti Patres: Basilius enim in Psal. 32. ait: *Angelis namque initio vt essent, Verbum opifex omnium condidit: sancti-*

fica-

*ficationem verò simul impēdit ipsis Spiritus Sanctus*. Similiter Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. *Per Verbum Dei creati sunt Angeli, & per santificationem Spiritus Sancti perfecti*. Augustinus etiam lib. 11. de ciuitate cap. 9. docet Angelos statim creatos participes fuisse lucis æternæ. Nec intelligi potest de participatione sapientiæ & luminis naturalis, nam statim subiungit: *Et ita fuerunt, donec isti qui nunc mali sunt, ab illo bonitatis lumine sua voluntate cecidissent*. Non ceciderunt autem à sapientia & lumine naturali, quæ post peccatum manserunt integra, sed à sapientia & lumine supernaturali. Demum idem S. Doctor lib. 12. cap. 9. expresè ait quod *Deus erat in Angelis, condens naturam & largiens gratiam*.

Ratio etiam suffragatur: Angeli enim creati sunt à Deo, vt per condigna merita beatitudinem supernaturalem consequerentur: Sed ad hoc gratia habitualis seu sanctificans necessaria erat, vt ostendemus in Tractatu de gratia: Ergo Angeli illam habuerunt ab initio creationis. Deinde Angeli non fuerunt creati in minori perfectione, quam primus homo: Sed primus homo fuit creatus in gratia, vt patebit ex dicendis tractat. sequenti: Ergo & Angeli.

Aliam rationem probabilem affert S. Thomas hic quæst. 62. art. 3. quæ sic proponi potest. In prima creatione mundi Deus omnia fecit secundùm seminales & originales rationes in suis principijs, & omnibus creaturis corporalibus semina indidit, quibus possint suos effectus naturales producere, vt docet

Augustinus lib. 8. super Genesim ad litt. cap. 3. Ergo cùm gratia sit semen omnium donorum supernaturalium (propter quod semen Dei, Ioan. 3. appellatur) conueniens fuit quod Deus in prima creatione spiritualis creaturæ, eam Angelis infunderet.

Secunda pars quæ asserit quod Angeli ad eam se præpararunt per motum liberi arbitrij, colligitur ex D. Thoma hìc art. 6. vbi docet, quò Angeli perfectiores fuerunt in naturalibus, eò intensiorem gratiam, gloriamque fuisse consecutos, quia eò efficacius sese in Deum conuerterunt, subindeque supponit talem conuersionem fuisse dispositionem ad illam. Et 1. p. quæst. 95. expresse asserit primum hominem conditum fuisse in gratia, ad eamque se præparasse per proprium consensum, vt habet in solutione ad 5. Ergo idem à fortiori de Angelo, vtpote perfectioris naturæ quam homo, dicendum est.

Ratio etiam id suadet, nam perfectior modus est habere gratiam per propriam dispositionem, quam sine illa, vt docet idem S. Doctor 3. p. quæst. 19. art. 3. & quæst. 34. art. 3. ex quo probat Christum in primo instanti suæ conceptionis, ad gratiam habitualem ei inditam se præparasse per actum liberi arbitrij: Sed in Angelis, vtpote perfectioribus creaturis huius Vniuersi perfectior modus habendi gratiam admittendus est: Ergo illi eam acceperunt in primo instanti creationis per propriam dispositionem. Nihil enim vetat quod dispositio & forma sint in eodem instanti, quia antecessio temporalis inter dispositionem & formam non requiritur necessariò

sariò, sed sufficit prioritas naturæ & causalitatis, vt constat in argumento gratiæ, quod iusto rependitur in eodem momento quo elicitur actus intensior habitu præexistente.

Quod verò eam non meruerint vt in tertia parte conclusionis asseritur, constat ex illo communi Theologorum effato, *Principium meriti non cadit sub merito*, ex quo inferunt, Christum non meruisse gratiam habitualem in primo instanti conceptionis receptam, quamuis ad illam se disposuerit per actum liberi arbitrij. Idem cum proportione de Angelis dicendum est. Vnde illi in primo creationis instanti habuerunt duos actus conuersionis in Deum, vnum quidem naturalem in Deum vt auctorem & finem ordinis naturæ, qui fuit necessarius quoad specificationem & exercitium, vt capite præcedenti ostensum est: alium verò supernaturalem in Deum vt auctorem & finem ordinis gratiæ, qui licet fuerit necessarius quoad specificationem, vt infra patebit, fuit tamen liber quoad exercitium, subindeque meritorius gloriæ non tamen gratiæ, quia ab illa effectiuè procedebat, & principium meriti non cadit sub merito. Hi verò duo actus, cùm fuerint inter se subordinati, & circa idem obiectum, quamuis sub diuersa ratione, & se habuerint per modum vnius, non constituerunt duo instantia temporis angelici seu discreti, sed vnum tantùm.

Dices, Angelus talis est naturæ, vt cui obiecto semel adhæserit, semper adhæreat, vt infra dicemus: Ergo si in primo instanti se conuertit in Deum per actum charitatis, non

potuit postea ab illo separari & auerti per peccatum; subindeque omnes Angeli in secundo instanti obtinuerunt beatitudinem, quam in primo meruerunt.

Respondeo Angelum talis esse naturæ, vt cui obiecto ex perfecta electione & deliberatione, semel adhæserit, semper adhæreat; secus autem, si alicui obiecto adhæreat sine perfecta electione & deliberatione, & vt motus ac applicatur specialiter à Deo, vt contingit in proposito; nam actus ille charitatis & conuersionis in Deum vt auctorem & finem supernaturalem, quem Angelus in primo instanti elicuit, fuit liber solùm quoad exercitium, non verò quoad specificationem, & à Deo vt speciali motore processit. Vnde immediatè post talem actum Angeli non obtinuerunt beatitudinem, sed post alium quem ex propria deliberatione, motione, & applicatione elicuerunt; & qui fuit liber non solùm quoad exercitium, sed etiam quantùm ad specificationem, vt constabit ex dicendis capite sequenti.

## §. III.

*De morulis seu instantibus, quibus Angelorum via completa est.*

Viam malorum Angelorum tribus instantibus completam esse, docent communiter Theologi, paucis exceptis, idque ratio suadet: Tot enim sunt instantia in Angelis, quot sunt operationes eorum sibi succedentes, nam vt ait S. Thomas quæst. 62. art. 5.

*Cum*

*Cùm Angelus sit supra tempus rerum corporalium, instantia diuersa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in eorum actibus.* Atqui à creatione malorum Angelorum, vsque ad pœnam eorum inclusiuè, fuerunt tres operationes sibi succedentes: nam in primo instanti creationis elicuerunt actum bonum & meritorium, diligendo Deum, deinde in actum malum proruperunt, & tandem patrato scelere pœnas flagitij persenserunt: qui tres actus non possunt non esse realiter distincti, & sibi succedentes; amor quippe Dei non stat cum peccato mortali, nec summa complacentia ac delectatio de sua perfectione naturali, quam habuit Angelus quando peccauit, cum summa tristitia & dolore de pœna, tum damni, tum sensus quam incurrit: Ergo via malorum Angelorum tribus instantibus completa est nomine viæ comprehendendo non solùm instantia intrinseca viæ, sed etiam instans extrinsecè terminatiuum illius, quod in malis Angelis est instans damnationis illorum.

Præcipua ergo huius quæstionis difficultas est de via bonorum Angelorum: plures enim ex nostris Thomistis existimant eam, duplici tantùm instanti seu operatione completam fuisse: licet enim (inquiunt) Angeli mali, eliciendo actum distinctum ab eo quem in primo creationis instanti elicuerant, duo instantia sibi fecerint, post quæ damnati sunt: boni tamen perseuerantes in actu dilectionis, quem in primo instanti suæ creationis elicuere, vnicum tantùm instans fecerunt, post quod statim glorificati sunt.

Sententia tamen quæ docet viam Angelorum bonorum triplici etiam instanti fuisse peractam, seu tria fluxisse instantia, ab eorum creatione, vsque ad illorum glorificationem inclusiuè, videtur probabilior, & sic potest suaderi. Instans in quo Angeli boni perfectè & perseueranter meruerunt, distinguitur à primo instanti creationis, in quo omnes meruerunt, & ab altero instanti in quo glorificati sunt, & præmium æternæ beatitudinis reportarunt: Ergo via bonorum Angelorum triplici etiam instanti completa fuit, nimirum instanti creationis & meriti imperfecti, instanti meriti perfecti, & instanti glorificationis. Consequentia patet, Antecedens verò quoad secundam partem etiam manifestum est, & conceditur ferè ab omnibus. Vt enim discurrit Sanctus Thomas hic art. 5. ad 2. *Instantia diuersa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in Angelis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis: qui est fruitio, cum vnus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ: vnde relinquitur quod oportet diuersa instantia accipi, in quorum vno meruit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.*

Probatur ergo Antecedens quoad primam partem quatuor rationibus. Prima est: Instantia multiplicantur in Angelum secundùm intrinsecam operationum variationem: Sed quando Angeli boni perfectè meruerunt, habuerunt actum diuersum ab eo quem habuerant in primo instanti creationis, in quo imper-

perfectè meruerunt: Ergo & instans diuersum. Maior patet, Minor probatur. Angeli boni meruerunt per actum perfectè liberum, subindeque deliberatum: Sed actus voluntatis angelicæ fit deliberatus per hoc quod voluntas de vno actu in alium se moueat: Ergo tunc Angelus ex vno actu se mouit ad alium, & per consequens duo fuere actus; vnus à quo se mouit, alter ad quem se mouit.

Secunda ratio: Actus imperfectè meritorius quem Angelus in primo instanti creationis elicuit, cùm esset necessarius quoad specificationem, dirigebatur à cognitione proponente obiectum sub ratione boni tantùm; eius verò meritum perfectum, cùm fuerit perfectè liberum, iudicio indifferenti, seu proponente obiectum cum indifferentia, regulatum fuit: Sed illlæ diuersæ cognitiones sunt actus diuersi, & inter se repugnantes & incompossibiles, vt patet: Ergo quando Angeli boni perfectè meruerunt, habuerunt ex parte intellectus actum diuersam ab eo quem in primo instanti creationi habuerant, subindeque tale meritum diuerso instanti mensuratum fuit, nam vt infra ostendemus, multiplicitas actuum ex parte intellectus, sufficit ad multiplicanda instantia temporis angelici.

Confirmatur: Tota ratio propter quam actus meritorius vitæ æternæ, & amor beatificus, nequeunt esse in eodem instanti, est quia diriguntur per cognitiones incompossibiles, quamuis idem numero actus charitatis viæ possit quoad substantiam continuari in patria: Ergo similiter quamuis daretur quod

actus charitatis quem Angelus in primo instanti creationis elicuit, in sua continuatione idem manserit quantùm ad substantiam; quia tamen iudicium quod Angelus habuit in primo instanti creationis, est incompossibile cum eo quod habuit merendo omninò libere, ponenda sunt duo instantia diuersa. Vnde D. Thomas quæst.63. art.6.ad 4. ait quod in Angelis *prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti, & ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti*.

Tertia ratio: In primo instanti creationis Angeli boni habuerunt ex parte intellectus iudicium practicum, quo iudicarunt amandam esse propriam excellentiam beatitudinis naturalis, cum subiectione ad supernaturalem: cùm verò Lucifer, & eius sequaces, ad suam excellentiam inordinatè, & contempta diuina regula, conuersi sunt, & suo exemplo alios tentarunt, Angeli beati habuerunt iudicium practicum, quo iudicarunt amandam esse excellentiam beatitudinis naturalis, cum subiectione ad supernaturalem; non obstante etiam tentatione Luciferi & sequacium, ad oppositum inuitante: sed hoc iudicium fuit intrinsecè diuersum à primo: Ergo Angeli beati, à creatione ad glorificationem, non mansuerunt in eadem operatione inuariata, sed habuerunt diuersos actus ex parte intellectus, subindeque ex parte voluntatis, cùm diuersitas in actibus intellectus practici causet diuersitatem in actibus voluntatis. Minor probatur: quoties insurgit aliqua difficultas de nouo circa aliquam actionem, toties reperitur

tur speciale iudicium practicum, quo actio illa imperetur, & difficultas vincatur: sed Angelis beatis, ex hoc ipso quod alij peccarunt, insurrexit noua difficultas in conuersione ad Deum vt finem supernaturalem, quam non habebant ante eorum lapsum, cùm tunc exemplo ex suasione Luciferi & sequacium tentati fuerint, & ad peccandum incitati: Ergo debuit tunc in illis necessariò esse nouum aliquod iudicium practicum, quo hæc difficultas vinceretur, & consequenter nouus voluntatis conatus, quia hæc duo se consecuntur.

Quarta ratio: Non solùm duæ operationes Angeli successiuè se habentes exigunt duo instantia, sed etiam varietas intrinseca eiusdem operationis penes diuersos modos ipsi conuenientes; quia instans angelicum nihil est aliud quam vnica operatio inuariabiliter se habens quoad intrinseca, sicut & ipsum instans inuariabile est quoad illa quæ intrinsecè importat: Atqui operatio qua Angelus imperfectè meruit in primo instanti creationis, in sua continuatione fuit variata, saltem quantùm ad aliquem modum intrinsecum: Ergo dato etiam quod actus amoris quem Angelus in primo instanti elicuit, idem manserit quoad substantiam, non fuit tamen eodem, sed diuerso instanti mensuratus. Maior patet, Minor probatur. Actus amoris in primo instanti creationis elicitus, fuit necessarius quoad specificationem, & liber solùm quoad exercitium; actus verò charitatis quo perfectè & perseuerantes meruit, fuit liber non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad

ſpecificationem: ſed neceſſitas & libertas ſunt modi quidam intrinſeci actuum voluntatis, & non puræ denominationes extrinſecæ; quia libertas actionis eſt ſpecialis quædam ratio vitalitatis, vt docent Theologi in Tractatu de actibus humanis: Ergo operatio qua Angelus imperfectè meruit in primo inſtanti creationis, in ſui continuatione fuit variata, ſaltem quantum ad aliquem modum intrinſecum.

Obijcies primò: D. Thomas q. 92. art. 5. ſic ait: *ſtatim poſt vnum actum charitate informatum Angelus beatus fuit*. Ergo cenſet in Angelis bonis duas tantùm fuiſſe operationes, quarum prima præmium meruit, ſecunda præmium recepit, ita vt vnicum inſtans meriti præceſſerit inſtans glorificationis. Sed facilè reſpondetur D. Thomam eo loco ſolùm velle, quod Angelus poſt primum actum charitatis omninò liberum, hoc eſt tam quoad exercitiũ, quam quoad ſpecificationem, beatus fuit.

Sed inſtat quidam Recentior in ſua Theologia mentis & cordis: S. Doctor non ſolùm dicit bonos Angelos fuiſſe glorificatos poſt primum actum, ſed etiam poſt primum inſtans, ait enim quæſt. 63 art. 6. *Cùm Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, ſi diabolus in primo inſtanti in gratia creatus meruiſſet, ſtatim poſt primum inſtans beatitudinem accepiſſet, niſi ſtatim impedimentum præſtitiſſet peccando*. Ergo euidenter in bonis Angelis, qui impedimentum non poſuere, ſecundum inſtans non agnoſcit.

Sed hoc etiam teſtimonium facilè explicari poteſt, nam quando S. Thomas ait: *Si Diabolus in primo inſtanti in gratia creatus*

*meruisset*, loquitur de merito perfecto, & actum perfectè liberum supponente, cùm huic tantùm merito beatitudo concedatur. Vndequando subdit: *Statim post primum instans beatitudinem accepisset*, hoc non debet intelligi de primo instanti viæ Angelorum, sed de primo instanti perfectæ libertatis & meriti, seu mensurante actum perfectè meritorium; & liberum non solùm quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, post quod statim Angelus bonus beatitudinem accepit, & Diabolus eam accepisset, si talem actum elicuisset.

Obijcies secundò: Angeli boni eundem quem in primo instanti elicuerunt charitatis actum, continuarunt quandiu mali peccauerunt: Ergo non fecerunt sibi nouum instans, per hoc quod perseueranter meruerunt, subindeque eorum via duplici tantùm instanti, meriti scilicet & glorificationis, completa fuit.

Respondeo primò, negando Antecedens, cùm enim actus quo Angelus perfectè meruit, fuerit deliberatus, debuit tunc voluntas Angeli se mouere, subindeque transire de vno actu ad alium, vt antea declarauimus.

Respondeo secundò, dato Antecedente, negando consequentiam; dato enim quod bonus Angelus eundem charitatis actum continuauerit, quia tamen ille actus habuit nouum modum repugnantem modo quem habuit in primo instanti, diuerso instanti in continuatione mensuratum fuit. Addo quod fuerũt, diuersi actus ex parte intellectus, quod sufficit ad multiplicanda instantia temporis

ange-

angelici seu discreti, vt bene notauit Caietanus supra quæst. 10. cùm enim actus intellectus sint simpliciores & regulariores actibus voluntatis, ob maiorem excellentiam & perfectionem illorum supra istos ex illis potiùs quam ex istis instantia angelica debent desumi; ita vt etsi actus voluntatis non varientur, si tamen actus intellectus variati fuerint, successioque in eis inueniatur, debeat etiam variatio & multiplicatio instantium reperiri. Vnde prædictus Recentior supra citatus, non sibi constat, dum in Tract. de Angelis pag. 655. ait, *voluntatem deliberatam Angeli se mouisse formaliter, non procedendo ex vno actu voluntatis ad alium, sed ex nouo dictamine & iudicio quo arbitrabatur & præcipiebat eundem actum esse continuandum, & ad perseuerandum obligabat.* Si enim nouum dictamen & iudicium practicum intellectus in Angelo admittatur, nouum quoque instans admittendum est, cùm multiplicitas actuum ex parte intellectus, sufficiat ad multiplicanda instantia temporis Angelici.

## CAPVT XIII.

### *De Peccato Angelorum.*

QVinque celebres hìc agitari solent difficultates. Prima, an possit condi creatura sua natura impeccabilis? Secunda, an Angelus directè & immediatè contra legem naturalem peccare possit? Tertia, an peccare potue-

potuerit in primo instanti suæ creationis. Quarta, quodnam fuerit primum peccatum Angelorum? quinta, quodnam fuerit objectum excellés, circa quod Angelus primò superbijt.

## § I.

*Nulla potest dari creatura intellectualis, quæ ex natura sua sit impeccabilis simpliciter, benè tamen quæ sit impeccabilis secundùm quid, seu contra legem naturalem.*

P Probatur duplici ratione D. Thomæ: prima habetur q.24. de verit. art.7. potestque sic breuiter proponi. Natura quæ est defectibilis in suo esse, est etiam defectibilis in suis operationibus: sed omnis natura intellectualis creata, hoc ipso quod est ex nihilo, est defectibilis in suo esse: Ergo, & in suis operationibus etiam liberis, subindeque eo ipso quod aliqua creatura intellectualis est ex nihilo, peccabilis est. Minor patet, Major verò probatur. Potentia operatiua, & modus operandi sequuntur modum essendi: Ergo potentia operatiua, & operatio libera fundatæ in natura defectibili, sunt etiam defectiles. Nec valet si dicas, illas esse quidem defectibiles physice, & quantùm ad esse, sed non moraliter, & quantùm ad rectitudinem, ac bonitatem. Nam hoc ipso quod creatura est defectibilis in modo operandi, est etiam defectibilis in attingentia objecti, & finis: sed ex attingentia objecti, & finis sumitur rectitudo, seu bonitas moralis operationis: Ergo hoc ipso quod creatura est defectibilis in operando, est defectibilis moraliter,

raliter, seu quantùm ad rectitudinem, & bonitatem moralem. Hanc rationem insinuat D. Gregor. 5. moral. c.27. vbi si ait: *Natura angelica, etsi contemplationi auctoris inhærendo, in statu suo immobiliter permanet, eo ipso tamen quod creatura est, in semetipsa vicissitudinem mutabilitatis habet.* Item Fulgentius de fide ad Petrum cap.3. *Ideo naturæ à Deo factæ proficere possunt, quia esse cœperunt; ideo deficere, quia ex nihilo factæ sunt.*

Secunda ratio D. Thomæ habetur hic qu.63 art.1. & sic proponitur: principium quod non est regula suæ operationis, nec huiusmodi regulam habet inseparabiliter sibi coniunctam, potest deficere à rectitudine debita tali operationi, sibique peccare: sed nulla creatura potest à Deo produci, quæ vel sit regula suæ operationis, vel illam regulam habeat sibi inseparabiliter coniunctam: Ergo nulla potest produci quæ sit ex sua natura impeccabilis. Maior patet, & declaratur à D. Thoma, hoc exemplo: *Si manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex, nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, & non rectam.* Minor verò probatur: regula actuum voluntatis est vltimus finis, ille enim se habet in practicis, sicut primũ principium in speculatiuis; vnde sicut primum principium regulat omnes conclusiones, ita vltimus finis omnes voluntatis operationes: Atqui nulla creatura potest esse suus vltimus finis, sicut nec suum primum principium; imò nec potest ex natura sua esse coniuncta suo vltimo fini simpliciter, id est tam naturali, quam super-

naturali, quia finis cui creatura naturaliter seu ex natura sua coniuncta est, non est supernaturalis, sed naturalis, vt constat: Ergo nulla creatura intellectualis potest esse regula suæ operationis, vel illam habere sibi ex natura sua inseparabiliter coniunctam.

Confirmatur: Duobus tantùm modis potest creatura intellectualis cum suo vltimo fine inseparabiliter, & immutabiliter coniungi, nempe vnione hypostatica cum aliqua persona diuina, & visione beatifica, nullus enim alius modus excogitabilis est: Sed neutro ex his modis potest naturaliter coniungi cum suo vltimo fine: Ergo implicat creaturam intellectualem ex natura sua inseparabiliter coniungi cum suo vltimo fine simpliciter. Minor probatur: implicat id quod est proprium Deo, fieri proprium creaturæ: sed nihil est magis proprium Dei, quam sua ipsius personalitas, & visio suæ essentiæ: Ergo neutrum ex his potest fieri proprium creaturæ, & illi conuenire ex natura sua.

Ex his probata manet secunda pars, quæ asserit posse dari creaturam intellectualem, impeccabilem secundùm quid seu contra legem naturalem: potest enim dari creatura intellectualis, cui amor Dei vt authoris naturæ, sit connaturaliter debitus: sed dilectio naturalis Dei super omnia excludit omnia peccata quæ sunt contra legem naturæ: Ergo possibilis est creatura intellectualis, ex sua natura impeccabilis secundùm quid, & per respectum ad legem, & præcepta ordinis naturalis. Minor patet, nam diligere Deum, vt vltimum finem naturalem, est virtualiter velle obseruare om-

nia præcepta naturalia, & sine tali virtuali volitione, non potest stare dilectio Dei super omnia, sicut nec intentio efficax finis, sine efficaci volitione mediorum. Maior autem probatur ex eo quod si dilectio Dei naturalis super omnia, nulli naturæ creatæ, aut creabili posset esse connaturaliter debita, non esset naturalis, sed supernaturalis; illud enim dicitur supernaturale, quod est supra exigentiam, aut debitum cuiuscumque naturæ creatæ, aut creabilis. Hæc pars magis constabit ex dicendis §. sequenti, vbi ostendemus Angelum non posse directè, & immediatè contra legem naturalem peccare.

Obijcies primò contra primam partem assertionis cum Magistro sententiarum testimonium D. Augustini, desumptum ex lib. 11. de Genesi ad litt. cap. 7. vbi ait: *Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet*: Ergo ex Augustino potuit Deus condere creaturam impeccabilem.

Respondeo negando eiusmodi verba eo loco haberi: Sed tantùm hæc: *Concedant, & ipsi* (loquitur contra hæreticos) *non esse malam naturam, quæ sic facta est, vt posset non peccare, si vellet*. Posse autem non peccare, non dicit negationem potentiæ ad peccandum, sed tantùm potentiam ad non peccandum, quæ simul stare potest cum potentia ad peccandum, vt constat in quolibet iusto, qui cum potentia ad non peccandum: habet simul potentiam peccandi. Nostræ verò sententiæ apertè fauet S. Doctor lib. 3. contra Maximum cap. 12. vbi sic habet: *Cuicumque creaturæ rationali præstatur, vt peccare non possit, non est hoc naturæ*

*pro-*

*propriæ, sed Dei gratia.* Quæ verba ferè transcripsit S. Thomas hic art. 1. dicens: *Cuicumque creaturæ conuenit, vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ.*

Obijcies secundò: Deus potest condere creaturam quæ ex natura sua sit determinata ad bonum morale vt sic: Ergo potest condere creaturam natura sua impeccabilem. Consequentia patet, nam omne peccatum est aliqua deuiatio à bono morali, & honesto. Antecedens, etiam videtur manifestum, si enim Deus potest condere creaturam determinatam ad bonum delectabile naturæ sensitiuæ consentaneum, vt sunt bruta animalia, cur non poterit similiter creare naturam aliquam intellectualem, determinatam ad bonum morale, & honestum, rationi consentaneum.

Respondeo distinguendo Antecedens, quæ sit determinata ad bonum morale, vt sic, si per bonum morale, vt sic intelligatur tantùm bonum morale ordinis naturalis in communi sumptum, id est bonum honestum, & rationi naturali consonum, concedo Antecedens. Si per bonum morale, vt sic significetur bonum morale, tam supernaturalis, quam naturalis ordinis, nego Antecedens; ad hoc enim requireretur quod cognitio, & amor boni moralis supernaturalis essent tali creaturæ connaturales, quod est impossibile, cùm nulla substantia creata, vel creabilis possit aliquam formam ordinis supernaturalis connaturaliter exigere. Hoc ergo argumentum solùm probat secundam partem nostræ assertionis, in qua diximus, posse dari creaturam impeccabilem contra legem naturalem.

§. II.

## §. II.

*Angelus non potest peccare directè, immediatè, & per se primò contra legem naturalem, bene tamen indirectè, mediatè, & consequenter.*

PRobatur prima pars ratione fundamentali: Angelus ex natura sua habet quod sit semper à primo instanti suæ productionis in actuali dilectione Dei super omnia, vt auctoris naturæ: Ergo, & quod sit impeccabilis directè, & immediatè contra Deum, vt vltimum finem natúralem. Antecedens constat ex dictis supra cap. 10. concl. 2. Consequentia verò probatur primò, quia peccatum contra Deum, vt vltimum finem naturalem commissum, cum dilectione Dei naturali incompossibile est, vt §. præcedenti probando secundam partem assertionis ostendimus. Secundò, quia voluntas quæ semper est in actuali dilectione Dei, vt authoris, & finis naturalis, est semper coniuncta regulæ totius bonitatis moralis ordinis naturalis, vnde sicut artifex qui haberet sibi inseparabiliter annexam regulam, nunquam posset ab illa operando deficere, ita nec voluntas quæ semper, & necessariò est in actuali dilectione Dei, vt auctoris naturæ, potest directè, & immediatè peccare contra legem naturalem.

Confirmatur: sicut se habent principia ad intellectum in speculabilibus, ita, & in operabilibus se habent fines ad voluntatem: Ergo sicut repugnat, quod intellectus sit bene dispositus, & plene instructus circa principia, &

tamen

tamen erret circa conclusiones; ita etiam stare non potest, quod voluntas naturaliter sit recta in ordine ad vltimum finem naturalem, & non sit recta circa media quæ ad ipsum ordinantur.

Secunda verò pars assertionis sequitur ex dictis §. præcedenti: Angelus enim est directè peccabilis contra legem, & finem supernaturalem: Sed non potest directè peccare contra legem supernaturalem, nisi indirectè, & consequenter peccet contra naturalem: Ergo Angelus contra legem naturalem indirectè, mediatè, & consequenter peccare potest. Minor probatur: licet finis naturalis, & lex ipsius non præcipiant aliquid formaliter de supernaturalibus, dictant tamen, hoc ipso quod creatura intellectualis est ordinata ad finem supernaturalem, omnia naturalia esse ad illum ordinanda, hisque vtendum esse, vt medijs ad illum. Dictant pariter eius legem esse seruandam, vnde transgressio directa præcepti supernaturalis, est violatio saltem indirecta legis naturæ, & istius dictaminis naturalis: cuicumque legitimè præcipiēti in quacumque materiá obediendum est: Ergo Angelus contra finem, & legem naturalem indirectè saltē, & mediatè peccare potest, peccando scilicet contra finem supernaturalem.

Obijcies primò: Dæmones quotidie peccant contra legem, & finem naturalem, sunt enim mendaces, & homines ad furta, fornicationes, adulteria, & alia peccata quæ sunt contra legem naturæ incitant: Ergo non sunt impeccabiles circa finem, & legem naturalem.

Respondeo, quod sicut licet Dæmones ali-

qua

qua interdum faciant, quæ sunt ex genere suo peccata tantùm venialia, vt cùm homines prouocant ad risum, vel ad mendacium iocosum, semper tamen peccant mortaliter, propter intentionem quà hæc faciunt; vt docet S. Thomas 1.2. quæst. 89. art. 4. ad 3. Ita similiter licet quædam facere videantur quæ sunt contra legem naturalem, quia tamen hæc faciunt ex odio Dei auctoris supernaturalis, peccant semper immediatè, & formaliter contra finem supernaturalem; contra naturalem verò solùm quasi materialiter, & mediatè, seu indirectè, & per accidens.

Obijces secundò, si Angelus non posset contra legem naturalem peccare, sequeretur quod Angelus in puris naturalibus conditus, & in finem supernaturalem nō ordinatus, esset omnino impeccabilis, quia non posset peccare contra finem naturalem, neque contra supernaturalem: Sed hoc dici nequit, quia, vt ostendimus §. precedenti, repugnat condi à Deo creaturam omninò impeccabilem: Ergo nec illud.

Respondeo, negando sequelam Maioris, quamuis enim Angelus non esset ordinatus in finem supernaturalem, quia tamen haberet potentiam obedientialem, & capacitatem, vt in illum ordinaretur, non repugnaret ei, quantùm est ex sua natura, posse peccare, subindeque ex natura peccabilis esset; sicut etsi nulla lex esset ei imposita, peccare posset, quia lex ei posset imponi.

## §. III.

### *Angelus in primo suæ creationis instanti peccare non potuit.*

RAtio fundamentalis desumpta ex D. Thoma hic art. 5. est, quia tale peccatum Deo, vt auctori, & motori speciali tribueretur: operatio enim quæ simul incipit cùm esse rei, cùm sit veluti corollarium quoddam consequens naturam, inest ei ab agente à quo habet esse, propter quod communiter dici solet: *Qui dat esse dat consequentia ad esse*, quæ nimirum in primo instanti productionis fiunt. Vnde motus sursum inest igni à generante, quia incipit cum esse, & motus cordis in animalibus generanti tribuitùr, quia incipit cùm ipsis animalibus. Et hoc maximè necessarium est in creatura intellectuali, cui primum iudicium practicum indispensabiliter, & specialiter debet à Deo infundi: dictamen enim non imperat aliquid exequendum, nisi ex efficacia præsupposita voluntatis, quæ tunc nondum datur, quia voluntas supponit iudicium, cùm nihil sit volitum quin præcognitum; subindeque prima volitio, primum iudicium supponit, quod cùm non possit esse à voluntate, ne detur circulus, & processus in infinitum, debet esse a Deo, vt motore speciali applicante intellectum ad illud, & efficiendo respectu illius, quod facit volũtas respectu aliorum subsequentium. Vnde sicut defectus in dictamine ex speciali applicatione voluntatis procedente, & in actu voluntatis per illud regulato, refunditur in voluntatem applicantem;

ita si esset defectus in primo illo dictamine ad quod Deus specialiter applicat, & in actu voluntatis per illud immediatè regulato in Deum, vt motorem specialem refunderetur.

Dices, si primus actus voluntatis Angelicæ reduceretur in Deum specialiter applicantem ad primum dictamen regulatiuum illius, talis actus non esset liber, quia non regularetur per dictamen seu iudicium practicum, quod esset in potestate voluntatis Angelicæ, sed quod à solo Deo applicante procederet.

Respondeo, quod talis actus non esset liber omnino, id est quoad specificationem simul, & exercitium, esset tamen liber, quoad exercitium. Quamuis enim ad libertatem omninò completam, in qua voluntas dicatur se mouere, necesse sit quod reguletur per dictamen, quod sit in ipsius potestate, & quod ex eius applicatione procedit; ad libertatem tamen contradictionis, & inchoatiuam libertatis completæ, sufficit iudicium indifferens, quod vtramque partem, vt conuenientem proponat, intimando tamen vnam potiùs, quàm aliam esse hìc, & nunc omnibus pensatis eligendā. Addo quod, licet primum dictamen regulatiuum voluntatis Angelicæ, non sit in eius potestate simpliciter, & quoad eius incœptionem, est tamen in eius potestate secundùm quid, & ex parte obiecti, & quoad continuationem, quod sufficit ad libertatem exercitij.

Obijcies primò: Homo potest peccare in primo instanti vsus rationis: Ergo, & Angelus in primo instanti creationis. Consequentia videtur bona ex paritate rationis Antecedens probatur, quia vt docet D. Thomas 1. 2.

quæst.

quæſt. 89. art. 6. puer ad vſum rationis perueniens, tenetur in primo inſtanti ſe conuertere in Deum, quod tamen præceptum non omnes, imò fortè pauci adimplent.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem diſcriminis. Prima eſt, quia Angelus non pedetentim ab imperfecto ad perfectum procedit, ſed ab exordio plenam intelligentiam habet, plenumque libertatis vſum, ad quem proinde non ſe mouet per actus præcedentes imperfectos, ſed à Deo vt ſpeciali motore moueri, & excitari debet. At verò homo paulatim ad vſum rationis peruenit, & antequam ad primum inſtans vſus rationis perueniat, habet alios actus imperfectos intellectus, & voluntatis, ex quibus ad operandum deliberatè ſe mouet; vnde poteſt in inſtanti vſus rationis (quod non eſt mathematicum, ſed morale) in actum deliberatum prorumpere, & peccare; præſertim quia illæ volitiones antecedentes poſsunt verſari, & frequenter verſantur, propter malam aſſuetudinem puerorum, circa delectabilia rationi contraria. Secunda ratio diſcriminis inter Angelum in primo inſtanti creationis, & hominem in primo inſtanti vſus rationis eſt, quia homo in tali inſtanti poſtulat ſolùm applicari à Deo ad cognitionem, & volitionem beatitudinis, ſiue boni in cōmuni, ex qua poteſt immediatè poſtea ſe mouere ad beatitudinem illam quærendam in bonis ſenſibilibus, aut in bono honeſto. Deo ſolùm operante per modum agentis vniuerſalis. At verò Angelus ex altiori gradu perfectionis quo excedit hominem, pe-

tit à Deo in primo creationis instanti moueri, vt ab agente, & mouente particulari ad cognitionem, & amorem vltimi finis in particulari, quia habet ex sua natura non procedere de potentia ad actum, siue de imperfecto ad perfectum, vt cap. 10. declarauimus.

Obijcies secundò: Angelus in primo instāti suæ creationis tenebatur ex præcepto diuino elicere actum dilectionis Dei super omnia: sed tunc potuit hunc actum omittere; tum quia tunc erat liber, tum etiam quia tunc poterat ei Deus denegare auxilium efficax ad illum eliciendum, cùm eius collatio non esset ei debita, sed purè liberalis, & gratuita: Ergo Angelus in primo instanti suæ creationis peccare potuit, saltem peccato omissionis.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, & ad primam eius probationem dico, quod licet Angelus potuerit absolutè omittere actum præceptum, illa tamen omissio in primo instanti creationis non potuit esse priuatiua, sed negatiua: quia vt omissio sit priuatiua, & peccaminosa, requirit actum, omissio enim non est voluntaria sine aliquo actu saltem præsupposito: in primo autem instanti nullus potuit esse actus malus, qui redderet hanc omissionem malam, & culpabilem. Vnde rectè Caietanus ait, Angelum in primo instanti potuisse incurrere omissionem actus, quia aliàs liber non fuisset, non tamen omissionis peccatum. Potest hoc explicari exemplo Christi, qui respectu actus cadentis sub præcepto fuit liber, quoad exercitium, & tamen peccare non potuit; quia licet potuerit omittere talem actum, prout omissio est pura nega-

negatio actus oppositi, non tamen vt est priuatio prædicti actus vt debiti. De quo plura in Tractatu de Incarnatione.

Ad secundam probationem respōdeo, quod licet Deus absolutè potuerit denegare Angelo in primo instanti suæ creationis auxilium efficax ad actum dilectionis Dei super omnia; non tamen ex hypothesi, quod illum eleuauerit ad ordinem supernaturalem: cùm enim gratia perficiat Angelum, iuxta modum naturæ ipsius, conditio autem naturæ Angelicæ exigat habere in primo instanti dilectionem Dei, vt vltimi finis naturalis, fit vt Angelo eleuato ad ordinem supernaturalem debeatur actus charitatis, subindeque auxilium efficax ad illum eliciendùm; alioquin Angelus in primo instanti esset conuersus in Deum, vt vltimum finem naturalem, & priuatiuè auersus ab eo, vt fine supernaturali, vtpote ad quem, vt talem tenetur se conuertere. Sicut ex suppositione, quod Deus imponat Christo præceptum dilectionis supernaturalis, tenetur illi dare auxilium efficax supernaturale, quia persona impeccabilis est.

Obijcies tertiò, Angelus in primo instanti habebat potentiam peccandi, quia non erat tunc regula omnium suarum operationum: Ergo tunc peccare poterat.

Respondeo primò, negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod licet Angelus non esset sibi regula operandi pro illo instanti, debebat tamen tunc necessariò habere regulam bene operandi sibi coniunctam; quia non poterat ab alio moueri quam à Deo per iudicium rectum, & indefectibile, quòd sufficit

ad hoc vt tunc in eo non esset pèccandi pŏtentia.

Respondeo secundo, dato Antecedente, negando consequentiam, quia licet in primo instanti fuerit in Angelo peccandi potentia, illa tamen pro illo instanti non erat in actum reducibilis, sed solùm pro alijs instantibus sequentibus; quia primum dictamen voluntatis Angelicæ à Deo inditum, dictans Deum esse super omnia diligendum, eiusque dilectionem imperans, & causans, impediebat ne in eo instanti peccandi potentia in actum prorumperet.

Obijcies quartò contra rationem D. Thomæ: Esto prima operatio naturalis rei productæ tribuatur primo producenti, vt motus sursum inest igni à generante; non tamen prima operatio libera, qualis fuit prima operatio Angeli; quia ista non fluit necessariò à re producta, sicut illa, sed potest ex vi ipsius libertatis non produci: Ergo si prima operatio Angeli esset peccaminosa, illius defectus in Deum, vt motorem specialem non refunderetur, sed in solam voluntatem Angelicam operantem difformiter ad regulam legis Diuinæ.

Respondeo, quod sicut prima operatio naturalis debet esse à generante, ita prima operatio libera exigit necessario procedere à principio extrinseco mouente, & applicante intellectum ad primum iudicium practicum indispensabiliter ad illam requisitum, vt ex supra dictis constat, & disertè declarat D. Thomas 1. 2. qu. 109. art. 2. ad 1. his verbis: *Homo est dominus suorum actuum volendi, &*

*non*

*non volendi, propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad vnam partem, vel ad aliam: ſed quod deliberet, vel non deliberet, etſi huiuſmodi etiam ſit dominus, oportet quod hoc ſit per deliberationem præcedentem, & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet, quod finaliter deueniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moueatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentẽ humanam, ſcilicet à Deo.* Addo ex eodem S. Doctore quæſt. 16. de malo art. 4. ad 6. quod prima Angeli operatio debet eſſe aliqua ratione naturalis; nam ſicut natura eſt illud, quod eſt prius in qualibet re, ita oportet, quod illud, quod pertinet ad naturam, ſit prius in vnoquoque: vnde in voluntate Angeli primò debet eſse operatio quæ dicatur naturalis, ratione alicuius determinationis ad vnum, ſaltem quoad ſpecificationem, ita vt antecedat operationem liberam quoad ſpecificationem, & exercitium.

## §. IV.

### *Primum Angelorum peccatum fuit Superbia, nec aliud eſſe potuit.*

PRima pars eſt certa ex auctoritate Scripturæ, & Patrum, apud quos peccatum Angelorum ſemper appellatur ſuperbia: Iſaiæ 14. *Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua, qui dicebas: in cælum conſcendam, ſimilis ero altiſſimo.* Ezechiel 28. *Eleuatum eſt cor tuum in decore tuo.* Tobiæ 4. *Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio,* id eſt

perditio hominum, & Angelorum. Demum Ecclef. 10. ſuperbia vocatur *initium omnis peccati*, quia vt explicat Auguſtinus lib. de natura, & gratia cap. 29. *Diabolum, à quo eſt origo peccati, ipſa deiecit*. Quare idem S. Doctor expenens verba illa Pſalmiſtæ, *emundabor à delicto maximo*, per delictum maximum intelligit ſuperbiam, *quia* (inquit) *ex Angelo fecit Diabolum, eique in æternum intercluſit regnum Cælorum*. Vnde Bernardus lib. 1. de anima: *Superbia de ſuperis ad ima præcipitat, humilitas ab imis ad alta leuat, Angelus è cælo in tartara corruit: homo de mundo ad cælum aſcendit*. Et ſerm. 1. de aduentu: *Fugite ſuperbiam fratres mei, quæſo multùm fugite. Nihil Satan operatus eſt, tantùm cogitauit ſuperbiam, & in momento, in ictu oculi, irreparabiliter præcipitatus eſt. Initium omnis peccati ſuperbia, quæ tam velociter ipſum quoque ſyderibus cunctis clariùs micantem Luciferum, caligine obtenebrauit*. Demum D. Gregorius 34. moral. cap. 17. loquens de eodem Lucifero ait, quod *dum priuatam celſitudinem ſuperbè appetit, iure perdidit participatam: relicto enim eo cui debuit inhærere principio ſuum ſibi appetijt quodammodo eſſe principium: relicto eo qui verè ei ſufficere poterat, ſe ſibi ſufficere poſſe iudicauit: & tanto magis infra ſe cecidit, quantò magis ſe contra gloriam ſui conditoris erexit. Nam quem exaltabat libera ſeruitus, deiecit captiua libertas*.

Ratio etiam ſuffragatur: cùm enim primum peccatum Angelorum non fuerit omiſſionis ſed commiſſionis, vt patebit ex infra dicendis, nec fuit, nec eſſe potuit, niſi ex inordinato affectu

ctu ad bona spiritualia: nemo enim afficitur nisi ad ea quæ sunt conuenientia propriæ naturæ, sola autem bona spiritualia sunt conuenientia naturæ Angelicæ: Sed inordinatus affectus ad bona spiritualia, non potest esse nisi peccatum superbiæ: Ergo primum peccatum Angelorum, nec fuit, nec esse potuit aliud quam peccatum superbiæ. Maior patet, Minor probatur ratione D. Thomæ hic art. 2. in affectu prosecutionis bonorum spiritualium non potest esse peccatum, nisi per hoc quod in eo superioris regula non seruatur; cùm enim bona spiritualia, quantò sunt maiora; tantò sint meliora, non possunt nimis amari absolutè; vnde si in eorum amore sit excessus, oportet necessariò, quod proueniat ex eo quod superioris regula non seruetur: sed non subdi regulæ superioris, est peccatum superbiæ: Ergo in affectu prosecutionis bonorum spiritualium, non potest esse nisi peccatum superbiæ.

Obijcies primò contra hanc rationem D. Thomæ: Nolle subijci regulæ superioris est peccatum inobedientiæ, non superbiæ: Ergo si Angeli primò peccarunt, nolendo se submittere regulæ superioris, primum illorum peccatum fuit inobedientiæ, non superbiæ.

Respondeo, nolle subijci regulæ superioris, vt legislatoris, esse quidem peccatum inobedientiæ; sed nolle subijci regulæ superioris, tanquam mensuræ propriæ dignitatis, & excellentiæ, esse peccatum superbiæ. Sicut enim est proprium humilitatis moderari appetitum tendentem in excelsa, apponendo illi modum subiectionis ad diuinam legem, vt formaliter est regula, & mensura dignitatis, &

 ex-

excellentiæ creaturæ; ita eſt proprium ſuperbiæ apponere immoderantiam huiuſmodi appetitui, & non ſubiectionem ad diuinam legem, vt formaliter habet rationem regulæ, & menſuræ propriæ dignitatis, & excellentiæ.

Obijcies ſecundò: Peccatum ſuperbiæ in eo ſolùm conſiſtit, quod quis appetat, quod non eſt ſibi debitum, & quod non poteſt proprijs viribus adipiſci; quia cùm ſuperbire idem ſonet, ac ſuper ſe ire, ſuperbus tantum ille dicitur propriè, qui appetit extolli ſupra ſe; quod non contigit niſi appetat aliquid, quod non ſit ſibi debitum, nec ex proprijs viribus acquiſibile: Atqui Angelus in primo peccato non appetijt aliquid, quod non eſſet ſibi debitum, & quod non poſſet proprijs viribus adipiſci: Ergo primum eius peccatum non fuit ſuperbiæ, Minor probatur: Angelus primò peccauit inordinatè appetendo ſuam beatitudinem naturalem, vt dicemus §. ſequẽti: ſed talis beatitudo erat connaturaliter ei debita, ſubindeque eam poterat conſequi proprijs viribus, imò illam actu poſſidebat antequam peccaret: Ergo Angelus in primo peccato non appetijt aliquid ſibi indebitum, & proprias vires excedens.

Reſpondeo negando Maiorem, peccatum enim ſuperbiæ nõ ſolùm in hoc conſiſtit, quod quis appetat, quod non eſt ſibi debitum, ſed etiam in eo, quod inordinatè propriam excellentiam, & perfectionem ſibi debitam intendat; ſiue quod erga illam afficiatur præter aut contra menſuram ſibi à ſuperiore præfixam, ſic enim eſt nolle ſubijci ſuperiori, ac illum ſper-

ſpernere implicitè,& interpretatiuè,ſubindeque ſuper ſe ire, ſeu extollere ſe ſupra ſe.

Ex dictis colligitur primò, primum Angelorum peccatum nec fuiſſe, nec eſſe potuiſſe puræ omiſſionis. Vt enim omiſſio ſit peccaminoſa;debet eſſe voluntaria, ſeu volita,directè, vel indirectè, ſeu interpretatiuè: vel ergo eſſet volita ab Angelo, vt finis, vel vt medium ad finem:ſed neutro modo poteſt eſſe ab ipſo primò volita: Ergo non potuit primò peccare peccato omiſſionis. Minor probatur, & inprimis, quod omiſſio non poſſit dici volita ab Angelo per modum finis, manifeſtũ eſt, quia omiſſio de ſe eſt negatio, vel priuatio, vnde vt ſit appetibilis, debet neceſſariò veſtiri aliquo bono apparente, & aliquo fine. Quod verò non poſſit etiam primò ab ipſo appeti vt medium, probatur ex eo quod Angelus non poteſt velle medium, niſi in aliquo fine, à quo ſemper velle incipit: Ergo omiſſio peccaminoſa ſupponit alicuius praui finis intentionem; nec Angelus omittit ſe referre in Deum, niſi quia prauè ſe conuertit ad ſe; non enim receditur à termino à quo, niſi per conuerſionem ad terminum ad quem. In quo Angelus valde differt ab homine, qui non eodem actu vult finem, & ea quæ ſub fine continentur, & ſic poteſt velle omiſſionem ſine commiſſione, licet ſemper habeat actum, qui ſit cauſa, vel occaſio omiſſionis: De quo in Tractatu de actibus humanis. Peccatum ergo quo Angelus amauit ſuam beatitudinem naturalem, non ordinando illam in ſupernaturalem, fuit peccatum commiſſionis,non puræ omiſſionis, quia fuit aliquis actus poſitiuus,

inordinatus ex omissione alicuius circunstantiæ illi debitæ; sicut recitatio officij sine attentione, vel celebratio missæ sine vestibus sacris, non sunt peccata omissionis; sed commissionis.

Colligitur secundò, primum Angelorum peccatum non potuisse esse odij, vel desperationis, quia scilicet odium, & desperatio se habent per modum fugæ, & recessus: Sed primum peccatum Angelorum non potuit esse actus per modum fugæ, & recessus: Ergo non potuit esse odium, vel desperatio. Minor probatur: omnis actus nolitionis, & fugæ supponit actum volitionis, nam cùm nolitio, & fuga respiciant obiectum repugnans, & disconueniens, nihil autem dicatur disconueniens, nisi per ordinem ad conueniens, quia nimirum, vel est læsiuum, vel impeditiuum conuenientis, fit vt nunquam disconueniens fugiatur, nisi quia amatur conueniens; & consequenter fugam inordinatam disconuenientis, semper præcedit amor inordinatus conuenientis: Ergo primum Angelorum peccatum non potest esse actus per modum fugæ alicuius disconuenientis, sed necessariò debet esse prosecutio alicuius boni, eorum naturæ conuenientis.

Colligitur tertiò, primum Angelorum peccatum nec fuisse, nec esse potuisse actum inobedientiæ, quia, vt iam ostendimus, primum Angelorum peccatum non potuit esse actus inordinatus per modum fugæ, & recessus: Sed inobedientia respicit diuinam legem, per modum fugæ, & recessus ab ipsa: Ergo primum Angelorum peccatum nec fuit, nec esse potuit actus inobedientiæ. Col-

Colligitur quartò, primum Angelorum peccatum non fuisse inuidiam, quia vt ait Augustinus lib. 11. de Genesi ad litt. *Inuidia sequitur superbiam, non præcedit*. Odium enim boni alterius, eius odij species est inuidia, oritur tanquam ex radice, ex amore inordinato propriæ excellentiæ, in quo consistit peccatum superbiæ. Vnde Leo Papa serm. 4. de collect. & elemos. loquens de Lucifero sic ait: *Inuentor ille auctorque peccati, primùm superbus, vt caderet, deinde inuidus, vt noceret*. Et D. Thomas hic art. 2. *Post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum inuidiæ.*

Colligitur quintò, delectationem inordinatam quam Angeli mali perceperunt ex contemplatione, & amore suæ perfectionis, & pulchritudinis naturalis, non reduci ad peccatum luxuriæ, & malè à Scoto *luxuriam spiritualem* appellari; non enim omnis inordinata delectatio luxuria est, sed solius tactus; sicut inordinata delectatio cibi dicitur gula; laudis, inanis gloria; propriæ excellentiæ, superbia: demum inordinata delectatio, quæ ex studio, & speculatione veritatis percipitur, reducitur ad peccatum curiositatis, & opponitur virtuti studiositatis, quæ modum præscribit in studendo. Vnde absurdum est, quod ait idem Auctor, peccatum, quo quis inordinatè delectatur de speculatione geometricæ conclusionis, reduci ad luxuriam.

## §. V.

### *Quodnam fuerit obiectum excellens circa quod Angelus primò superbijt.*

QVidam existimant Angelum primò peccasse, appetendo omnimodam æqualitatem cum Deo in natura, quia Scriptura Sacra expresse asserit Luciferum de facto appetijsse esse vt Deum: Isaiæ 14. *Ascendam in Cælum, similis ero altissimo.* Ezechiel. 28. *Eleuatum est cor tuum, quasi cor Dei, dicens, Deus ego sum.* Vnde Augustinus in libro de quæstionibus veteris testamenti ait Diabolum elatione inflatum voluisse dici Deum.

Nihilominus hæc sententia reijcitur à D. Thoma hìc art. 3. potest breuiter confutari, primò ex D. Anselmo lib. de casu Diaboli cap. 5. vbi ait Angelum peccasse appetendo illud ad quod peruenisset, si stetisset: Atqui si stetisset non peruenisset ad omnimodam æqualitatem cum Deo in natura: Ergo non peccauit, eam appetendo. Vnde ibidem tacitè approbat hunc discursum sui Discipuli: *Si Deus cogitari non potest, nisi tamsolus, vt nihil illi simile cogitari possit, quomodo potuit Diabolus velle, quod non poterat cogitare? Non enim ita obtusæ mentis erat, vt nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret.* Quibus verbis hanc rationem fundamentalem, quam habet D. Th. loco citato insinuat: Nullus potest appetere illud, quod non potest apprehendere, vt possibile: Sed Diabolus non potuit apprehendere, vt possibilem omnimodam æqualitatem cum

Deo in natura : Ergo nec eam appetere. Maior videtur certa, obiectum enim voluntatis est bonum, & conueniens: illud autem, quod non potest apprehendi, vt possibile, non potest apprehendi, vt bonum, & conueniens, cùm prima radix appetibilitatis, & conuenientiæ sit possibilitas; siquidem in tantùm aliquid dicitur bonum, inquantùm est existens, aut dicit ordinem ad existentiam. Minor etiam non est minùs euidens, cùm enim Angelus seipsum perfectè comprehendat, cognoscit se esse ens creatum, & per participationem, & nullum ens per participationem posse esse eiusdem naturæ cum ente per essentiam; subindeque non potuit aprehendere, vt possibilem omnimodā sui cum Deo in natura æqualitatem; maximè cùm ante primum ipsius peccatum, nullus præcesserit error in intellectu eius, ratione cuius apprehenderet, vt possibile id quod reuera impossibile est, vt in nobis interdum accidit.

Dices, hanc rationem D. Thomæ probare quidem Diabolum non peccasse, appetendo appetitu efficaci, & absoluto omnimodam cum Deo æqualitatem in natura, nō tamen conuincere, quod ille non peccauerit, eam appetendo appetitu inefficaci, & conditionato; cùm talis appetitus possit ferri circa impossibilia, etiam cognita, vt talia; sicut de facto pœnitens vellet non peccasse, & damnati Deum annihilari.

Sed contra: Primum peccatum Angelorum debuit necessariò esse appetitus deordinatus alicuius, vt vltimi finis, siquidem appetitus naturalis Angelorum semper incipit à fine, &

deor-

perditio hominum, & Angelorum. Demum Ecclef. 10. superbia vocatur *initium omnis peccati*, quia vt explicat Augustinus lib. de natura, & gratia cap. 29. *Diabolum, à quo est origo peccati, ipsa deiecit*. Quare idem S. Doctor expenens verba illa Psalmistæ, *emundabor à delicto maximo*, per delictum maximum intelligit superbiam, *quia* (inquit) *ex Angelo fecit Diabolum, eique in æternum interclusit regnum Cælorum*. Vnde Bernardus lib. 1. de anima: *Superbia de superis ad ima præcipitat, humilitas ab imis ad alta leuat, Angelus è cælo in tartara corruit: homo de mundo ad cælum ascendit*. Et serm. 1. de aduentu: *Fugite superbiam fratres mei, quæso multùm fugite. Nihil Satan operatus est, tantùm cogitauit superbiam, & in momento, in ictu oculi, irreparabiliter præcipitatus est. Initium omnis peccati superbia, quæ tam velociter ipsum quoque syderibus cunctis clariùs micantem Luciferum, caligine obtenebrauit*. Demum D. Gregorius 34. moral. cap. 17. loquens de eodem Lucifero ait, quod *dum priuatam celsitudinem superbè appetit, iure perdidit participatam: relicto enim eo cui debuit inhærere principio suum sibi appetijt quodammodo esse principium: relicto eo qui verè ei sufficere poterat, se sibi sufficere posse iudicauit: & tanto magis infra se cecidit, quantò magis se contra gloriam sui conditoris erexit. Nam quem exaltabat libera seruitus, deiecit captiua libertas*.

Ratio etiam suffragatur: cùm enim primum peccatum Angelorum non fuerit omissionis sed commissionis, vt patebit ex infra dicendis, nec fuit, nec esse potuit, nisi ex inordinato affe-

ctu ad bona spiritualia: nemo enim afficitur nisi ad ea quæ sunt conuenientia propriæ naturæ, sola autem bona spiritualia sunt conuenientia naturæ Angelicæ: Sed inordinatus affectus ad bona spiritualia, non potest esse nisi peccatum superbiæ: Ergo primum peccatum Angelorum, nec fuit, nec esse potuit aliud quam peccatum superbiæ. Maior patet, Minor probatur ratione D. Thomæ hic art. 2. in affectu prosecutionis bonorum spiritualium non potest esse peccatum, nisi per hoc quod in eo superioris regula non seruatur; cùm enim bona spiritualia, quantò sunt maiora; tantò sint meliora, non possunt nimis amari absolutè; vnde si in eorum amore sit excessus, oportet necessariò, quod proueniat ex eo quod superioris regula non seruetur: sed non subdi regulæ superioris, est peccatum superbiæ: Ergo in affectu prosecutionis bonorum spiritualium, non potest esse nisi peccatum superbiæ.

Obijcies primò contra hanc rationem D. Thomæ: Nolle subijci regulæ superioris est peccatum inobedientiæ, non superbiæ: Ergo si Angeli primò peccarunt, nolendo se submittere regulæ superioris, primum illorum peccatum fuit inobedientiæ, non superbiæ.

Respondeo, nolle subijci regulæ superioris, vt legislatoris, esse quidem peccatum inobedientiæ; sed nolle subijci regulæ superioris, tanquam mensuræ propriæ dignitatis, & excellentiæ, esse peccatum superbiæ. Sicut enim est proprium humilitatis moderari appetitum tendentem in excelsa, apponendo illi modum subiectionis ad diuinam legem, vt formaliter est regula, & mensura dignitatis, &

 ex-

excellentiæ creaturæ; ita est proprium superbiæ apponere immoderantiam huiusmodi appetitui, & non subiectionem ad diuinam legem, vt formaliter habet rationem regulæ, & mensuræ propriæ dignitatis, & excellentiæ.

Obijcies secundò: Peccatum superbiæ in eo solùm consistit, quod quis appetat, quod non est sibi debitum, & quod non potest proprijs viribus adipisci; quia cùm superbire idem sonet, ac super se ire, superbus tantum ille dicitur propriè, qui appetit extolli supra se; quod non contigit nisi appetat aliquid, quod non sit sibi debitum, nec ex proprijs viribus acquisibile: Atqui Angelus in primo peccato non appetijt aliquid, quod non esset sibi debitum, & quod non posset proprijs viribus adipisci: Ergo primum eius peccatum non fuit superbiæ, Minor probatur: Angelus primò peccauit inordinatè appetendo suam beatitudinem naturalem, vt dicemus §. sequẽti: sed talis beatitudo erat connaturaliter ei debita, subindeque eam poterat consequi proprijs viribus, imò illam actu possidebat antequam peccaret: Ergo Angelus in primo peccato non appetijt aliquid sibi indebitum, & proprias vires excedens.

Respondeo negando Maiorem, peccatum enim superbiæ nõ solùm in hoc consistit, quod quis appetat, quod non est sibi debitum, sed etiam in eo, quod inordinatè propriam excellentiam, & perfectionem sibi debitam intendat; siue quod erga illam afficiatur præter aut contra mensuram sibi à superiore præfixam, sic enim est nolle subijci superiori, ac illum sper-

ſpernere implicitè, & interpretatiuè, ſubindeque ſuper ſe ire, ſeu extollere ſe ſupra ſe.

Ex dictis colligitur primò, primum Angelorum peccatum nec fuiſſe, nec eſſe potuiſſe puræ omiſſionis. Vt enim omiſſio ſit peccaminoſa; debet eſſe voluntaria, ſeu volita, directè, vel indirectè, ſeu interpretatiuè: vel ergo eſſet volita ab Angelo, vt finis, vel vt medium ad finem: ſed neutro modo poteſt eſſe ab ipſo primò volita: Ergo non potuit primò peccare peccato omiſſionis. Minor probatur, & inprimis, quod omiſſio non poſſit dici volita ab Angelo per modum finis, manifeſtũ eſt, quia omiſſio de ſe eſt negatio, vel priuatio, vnde vt ſit appetibilis, debet neceſſariò veſtiri aliquo bono apparente, & aliquo fine. Quod verò non poſſit etiam primò ab ipſo appeti vt medium, probatur ex eo quod Angelus non poteſt velle medium, niſi in aliquo fine, à quo ſemper velle incipit: Ergo omiſſio peccaminoſa ſupponit alicuius praui finis intentionem; nec Angelus omittit ſe referre in Deum, niſi quia prauè ſe conuertit ad ſe; non enim receditur à termino à quo, niſi per conuerſionem ad terminum ad quem. In quo Angelus valde differt ab homine, qui non eodem actu vult finem, & ea quæ ſub fine continentur, & ſic poteſt velle omiſſionem ſine commiſſione, licet ſemper habeat actum, qui ſit cauſa, vel occaſio omiſſionis: De quo in Tractatu de actibus humanis. Peccatum ergo quo Angelus amauit ſuam beatitudinem naturalem, non ordinando illam in ſupernaturalem, fuit peccatum commiſſionis, non puræ omiſſionis, quia fuit aliquis actus poſitiuus,

inordinatus ex omissione alicuius circunstantiæ illi debitæ; sicut recitatio officij sine attentione, vel celebratio missæ sine vestibus sacris, non sunt peccata omissionis; sed commissionis.

Colligitur secundò, primum Angelorum peccatum non potuisse esse odij, vel desperationis, quia scilicet odium, & desperatio se habent per modum fugæ, & recessus: Sed primum peccatum Angelorum non potuit esse actus per modum fugæ, & recessus: Ergo non potuit esse odium, vel desperatio. Minor probatur: omnis actus nolitionis, & fugæ supponit actum volitionis, nam cùm nolitio, & fuga respiciant obiectum repugnans, & disconueniens, nihil autem dicatur disconueniens, nisi per ordinem ad conueniens, quia nimirum, vel est læsiuum, vel impeditiuum conuenientis, fit vt nunquam disconueniens fugiatur, nisi quia amatur conueniens; & consequenter fugam inordinatam disconuenientis, semper præcedit amor inordinatus conuenientis: Ergo primum Angelorum peccatum non potest esse actus per modum fugæ alicuius disconuenientis, sed necessariò debet esse prosecutio alicuius boni, eorum naturæ conuenientis.

Colligitur tertiò, primum Angelorum peccatum nec fuisse, nec esse potuisse actum inobedientiæ, quia, vt iam ostendimus, primum Angelorum peccatum non potuit esse actus inordinatus per modum fugæ, & recessus: Sed inobedientia respicit diuinam legem, per modum fugæ, & recessus ab ipsa: Ergo primum Angelorum peccatum, nec fuit, nec esse potuit actus inobedientiæ. Col-

Colligitur quartò, primum Angelorum peccatum non fuisse inuidiam, quia vt ait Augustinus lib. 11. de Genesi ad litt. *Inuidia sequitur superbiam, non praecedit*. Odium enim boni alterius, eius odij species est inuidia, oritur tanquam ex radice, ex amore inordinato propriæ excellentiæ, in quo consistit peccatum superbiæ. Vnde Leo Papa serm. 4. de collect. & elemos. loquens de Lucifero sic ait: *Inuentor ille auctorque peccati, primùm superbus, vt caderet, deinde inuidus, vt noceret*. Et D. Thomas hic art. 2. *Post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum inuidiæ.*

Colligitur quintò, delectationem inordinatam quam Angeli mali perceperunt ex contemplatione, & amore suæ perfectionis, & pulchritudinis naturalis, non reduci ad peccatum luxuriæ, & malè à Scoto *luxuriam spiritualem* appellari; non enim omnis inordinata delectatio luxuria est, sed solius tactus; sicut inordinata delectatio cibi dicitur gula; laudis, inanis gloria; propriæ excellentiæ, superbia: demum inordinata delectatio, quæ ex studio, & speculatione veritatis percipitur, reducitur ad peccatum curiositatis, & opponitur virtuti studiositatis, quæ modum præscribit in studendo. Vnde absurdum est, quod ait idem Auctor, peccatum, quo quis inordinatè delectatur de speculatione geometricæ conclusionis, reduci ad luxuriam.

Deo in natura: Ergo nec eam appetere. Maior videtur certa, obiectum enim voluntatis est bonum, & conueniens: illud autem, quod non potest apprehendi, vt possibile, non potest apprehendi, vt bonum, & conueniens, cùm prima radix appetibilitatis, & conuenientiæ sit possibilitas; siquidem in tantùm aliquid dicitur bonum, inquantùm est existens, aut dicit ordinem ad existentiam. Minor etiam non est minùs euidens, cùm enim Angelus seipsum perfectè comprehendat, cognoscit se esse ens creatum, & per participationem, & nullum ens per participationem posse esse eiusdem naturæ cum ente per essentiam; subindeque non potuit aprehendere, vt possibilem omnimodã sui cum Deo in natura æqualitatem; maximè cùm ante primum ipsius peccatum, nullus præcesserit error in intellectu eius, ratione cuius apprehenderet, vt possibile id quod reuera impossibile est, vt in nobis interdum accidit.

Dices, hanc rationem D. Thomæ probare quidem Diabolum non peccasse, appetendo appetitu efficaci, & absoluto omnimodam cum Deo æqualitatem in natura, nõ tamen conuincere, quod ille non peccauerit, eam appetendo appetitu inefficaci, & conditionato; cùm talis appetitus possit ferri circa impossibilia, etiam cognita, vt talia; sicut de facto pœnitens vellet non peccasse, & damnati Deum annihilari.

Sed contra: Primum peccatum Angelorum debuit necessariò esse appetitus deordinatus alicuius, vt vltimi finis, siquidem appetitus naturalis Angelorum semper incipit à fine, &

deor-

deordinatio circa media, & fines intermedios, semper supponit deordinationem circa finem vltimum: Sed appetitus vltimi finis, inquantum huiusmodi, est appetitus efficax, cùm de ratione vltimi finis sit vt eius gratia omnia alia fiant: Ergo primum peccatum Angelorum in appetitu aliquo inefficaci, & conditionato consistere nequit. Vnde in scriptura describitur peccatum Luciferi, vt voluntas absoluta, quà tenderet ad assequendum, quod optabat, dum sic introducit eum loquentem: *In Cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, ascendam super alitudinem nubium, similis ero altissimo*. Quæ verba non conditionatè, sed absolùtè significant, qod Lucifer consequi desiderabat. Addo quod Lucifer innumeros fere Angelos habuit socios suæ culpæ: Sed increabile est, tantam Angelorum multitudinem, tantam felicitatem in æternum perdere voluisse, ob simplicem duntaxat affectum rei, quam nec consequi poterant, neç efficaciter velle: Ergo primum Angelorum peccatum non fuit simplex affectus, seu appetitus inefficax, & conditionatus omnimodæ æqualitatis cum Deo in natura. Vnde ad scripturæ testimonia supra adducta, quibus asseritur, quod Lucifer de facto appetit esse vt Deus, respondet D. Thomas hìc art. 3. illa significare, quod Lucifer voluit esse vt Deus: non per æquiparantiam (appetendo scilicet perfectam æqualitatem cum Deo in natura) sed per similitudinem quandam proportionalem, quatenus scilicet voluit habere suam beatitudinem, sicut habet Deus, nempe vel supernaturalem ex proprijs viribus, vel naturalem sine subie-

ctione

ctione ad alium ſuperiorem, & excellentiorem finem. De quo infra. Vnde quando dixit: *Aſcendo in Cœlum* (quod de cœlo ſanctæ Trinitatis explicat idem S. Doctor hìc quæſt. 61. art. 4. ad 3.) per hoc ſignificatur, quod Lucifer voluit quidem aſcendere in cœlum Trinitatis non tamen appetendo abſolutam æqualitatem Dei, ſed tantùm aliqualem, vt ipſemet interpretatur quæſt. 16. de malo art. 3. ad 3.

Alij cenſent, Angelum primò peccaſſe ſuperbo appetitu vnionis hypoſtaticæ cum perſona Verbi Diuini: Deus enim Incarnationis myſterium Angelis in via exiſtentibus reuelauit, ſaltem quantùm ad ſubſtantiam, vt ex D. Auguſt. docet S. Thom. 2.2. quæſt. 2. art 7. ad 1. Imò ipſius præceptum impoſuit, vt Chriſtum adorarent, & eum tanquam proprium caput, ac Dominum recognoſcerent, vt colligitur ex verbis illis Apoſtoli ad Hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dixit: Et adorent eum omnes Angeli eius.* Vbi ly *iterum*, ſupponit alia vice Chriſtum fuiſſe ab Angelis bonis adoratum, cùm initio creationis per fidem illis reuelatus fuit vt caput hominum, & Angelorum, repugnantibus malis.

Sed hæc etiam ſententia non videtur vera, Primò quia primum Angeli peccatum debuit neceſſariò eſſe circa vltimum finem eo obtinendum, cùm teſte D. Thoma 2.2. quæſt. 163. art. 1. priùs moueatur appetitus in finem, quā in id quod quæritur propter finem: Sed vnio hypoſtatica non eſt finis vltimus Angeli, ab eo acquirendus, vel poſſidendus; neque enim

eſt

est finis eius naturalis, vt patet, neque supernaturalis, ad quem eleuatus fuerit, vt etiam manifestum est: Ergo primum Angeli peccatum non fuit circa vnionem hypostaticam.

Secundò, quia motiuum quo Angelus de facto peccauit, erat in potestate Angeli, vt constat ex verbis ipsius, *conscendam, exaltabo, sedebo*, & ex verbis Anselmi supra relatis, *Angelus apetijt illud ad quod peruenisset, si stetisset*: At vnio hypostatica cū persona diuina, nō erat in potestate Angeli, sed Dei, nec ad illam peruenisset, si stetisset: Ergo motiuum quo primò Angelus motus est ad peccandum non fuit vnio hypostatica. Vnde si aliquis ex SS. Patribus, vt Bernardus serm. 1. de Aduentu, & 17. in Cant. & Rupertus lib. 8. in Ioan. asserant Luciferum peccasse inuidià vnionis naturæ humanæ cum Verbo, hoc non debet intelligi de primo illius peccato: sed de alijs ad primum consequentibus, vt enim §. præcedenti ostendimus ex Augustino, *inuidia sequitur superbiam, non præcedit*.

Alij docent, primum Angelorum peccatum, fuisse inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cęteris. Sed hanc sententiam reijcit D. Thomas hic art. 3. vbi sic ait: *Quia vero, quod est per se est principium, & causa illius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est, quod appetijt aliquem principatum super alia habere in quo etiam peruersè voluit Deo assimilari*. Quibus verbis manifestè declarat, inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cœteris, non fuisse primum Diaboli peccatum, sed consecutum ex primo.

Ratio etiam id suadet: nam inordinatè appetere dominium, & imperium in alios, pertinet ad ambitionem, vt docet S. Thomas 2. 2. quæst. 151. art. 1. & 2. Sed primum Angeli peccatum non potuit esse ambitio: Ergo nec inordinatus appetitus dominandi, & imperandi cœteris. Minor probatur, quia ambitio supponit superbiam, vnde, & dicitur eius filia: Ergo primum Angeli peccatum non potuit esse ambitio.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Sicut esse simpliciter necessariò præsupponitur ad esse secundùm quid, ita & appetitus propriæ excellentiæ simpliciter, & absolutè sumptæ, debet præcedere appetitum excellentiæ secundùm quid, siue cum addito, nempè in honoribus, & dignitatibus: vnde cùm superbia sit circa excellentiam propriam simpliciter, & absolutè sumptam, ambitio verò circa excellentiam solùm secundum quid, in dignitatibus scilicet, & honoribus, peccatum superbiæ in Angelis, debuit necessariò præcedere peccatum ambitionis, subindeque inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cœteris.

Verior ergo, & probabilior sententia, quam insinuat S. Doctor hic art. 3. docet, primum Angeli peccatum, fuisse inordinatum appetitum beatitudinis supernaturalis, & naturalis: nam, vt supra dicebamus, primum Angeli peccatum debuit necessariò esse circa eius vltimum finem, cùm priùs moueatur appetitus in finem, quam in id, quod quæritur propter finem: Sed vltimus finis Angeli est eius beatitudo; Ergo primum Angeli peccatum, non potuit

potuit esse aliud, quam inordinatus appetitus suæ beatitudinis, in primis ergo Angelus peccauit inordinatè appetendo beatitudinem supernaturalem, non quòd formaliter, & expressè eam viribus naturæ, & sine auxilio gratiæ consequi voluit (talis enim volitio errorem ex parte intellectus supponeret, qui non potuit esse in Angelo ante peccatum) sed quia recusauit eam vt acquirendam ex gratia, & meritis, quod est virtualiter, & interpretatiuè eam velle sine auxilio gratiæ. Et in hoc sensu intelligendus est D. Thomas, cum ait hic art. 3. *Vel si appetit, vt vltimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio, secundùm Dei dispositionem.* Non loquitur enim de volitione formali, & expressa beatitudinis supernaturalis, sed de virtuali, & interpretatiua.

Angelus etiam tùnc peccauit appetendo inordinatè suam beatitudinem naturalem, illam scilicet non ordinando, vt tenebatur, in finem supernaturalem ipsi reuelatum. Nãm vt ait S. Thom. 3. contra Gent. cap. 110. *Sicut in nobis peccatum est, ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis: ita in Diabolo peccatum fuit in hoc, quod proprium bonum non retulit in Diuinum.* Et hæc sententia consonat scripturæ, & SS. Patribus: nam Ezechiel. 28. Propheta, vt explicet quæ fuerit materia siue obiectum circa quod Angelus superbijt, enumerat præcipuas perfectiones naturales, quas habebat, vt sapientiam, robur, decorem, & alia excellentissima dona, quibus tunc abundabat, & ex quorum aggre-

gatione, & cumulo naturalis eius beatitudo consurgebat, vt constat ex illis verbis: *Fleuatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam in decore tuo.* Similiter SS. Patres asserunt Angelum peccasse, quia in ea quam acceperat à Deo potentia, & dignitate sibi placuit: ita Ambrosius in Psalm. 118. vel *quia ipse sibi ad beatam vitam sufficere voluit*: Ita Augustinus lib. 12. de ciuit. Dei cap. 1. Vel *quia se sibi sufficere iudicauit*: Ita Gregorius lib. 34. moral. cap. 14. aliàs 17. Vel denique, vt loquitur Bernardus serm. 3. de verbis Isaiæ; Vidi Dominum sedentem, *quia seipso voluit esse contentus.* Quæ omnia apertè significant, Angelum primò peccasse, quia nimis sibi ipsi cõplacuit in sua beatitudine, & perfectione naturali, eique vt vltimo fini adhæsit, non ordinando illum in beatitudinem supernaturalem, nec seruando regulam sibi à Deo præfixam. Ex quo facilè intelliges, quomodo Angelus voluerit esse vt Deus, non per æquiparantiam, sed per similitudinem proportionalem: Sicut enim Deus in se ipso propriam habet beatitudinem naturaliter, ita Angelus ex modo appetendi suam beatitudinem naturalem, voluit in se ipso naturaliter habere vltimum finem, ac sibi ipsi sufficere ad suam felicitatem, & vt loquitur D. Bernardus supra relatus, *seipso voluit esse contentus*, sicut Deus seipso contentus est.

Obijcies primò: Obiectum primi peccati Luciferi fuit aliquid nondum ab eo possessum, vnde in scriptura per verba de futuro explicatur, vt patet ex illo Isaiæ 14. *In Cœlum conscendam, similis ero altissimo*: Atqui beatitudo naturalis possidebatur à Lucifero, cùm pecca-

uit

tiit, cum ea enim à Deo creatus est: Ergo obiectum primi peccati Luciferi non fuit beatitudo naturalis.

Confirmatur primò ex Anselmo dicente Diabolum appetijsse id ad quod peruenisset, si stetisset: sed non peruenisset ad beatitudinem naturalem, cùm illam haberet ante peccatum: Ergo illam inordinatè non appetijt.

Confirmatur secundò: Angelus non potest peccare circa obiectum, quod omninò necessariò diligit, quia actus moraliter malus debet esse liber: Atqui beatitudo naturalis diligitur ab Angelo necessariò quoad specificationem, & exercitium: Ergo illa non potuit esse obiectum primi peccati Angelorum.

Ad obiectionem respondeo distinguendo Maiorem: Obiectum primi peccati Luciferi, fuit aliquid nondum ab eo possessum materialiter, & quoad entitatem, nego. Formaliter, siue quoad rationem formalem secundùm quã, ex modo volendi, ab eó appetebatur, concedo. Similiter distinguo Minorem: beatitudo naturalis ab Angelo cùm peccauit possidebatur, materialiter, & quoad entitatem, concedo: formaliter, siue quoad rationem formalem secundùm quam appetebatur, nego. Nondum enim erat habita, quoad rationem finis vltimi, & perfectè satiatiui, secundùm quam tamen rationem ex modo appetendi Angelus tendebat in beatitudinem naturalem, eo ipso quod illam appetebat sine subordinatione ad supernaturalem. Vnde.

Ad primam confirmationem distinguo Minorem: si Angelus stetisset, non peruenisset ad suam beatitudinem naturalem, præcisè se-

cundùm se consideratam, concedo Minorem, illam enim sic habebat ante peccatum. Non peruenisset ad suam beatitudinem naturalem, vt inamissibiliter possidendam, & vt subordinatam beatitudini supernaturali, nego. Illam enim ante suum primum peccatum sub hac ratione non possidebat, quandoquidem poterat eam amittere, & ordinationem ipsius in finem supernaturalem omittere, sicut de facto omisit. Ex quo patet responsio ad secundam confirmationem, quamuis enim beatitudo naturalis absolutè, & secundùm se considerata, sit obiectum omnino necessariò ab Angelo dilectum, vt subordinata tamen, vel non subordinata beatitudini supernaturali, liberè ab eo diligitur, subindeque sub hac ratione potuit esse obiectum primi peccati Angelorum.

Obijcies secundò: si Angelus primo peccasset in eo quod recusauit beatitudinem supernaturalem, vt habendam ex gratia, & beneficio Dei, sequitur quod primum peccatum Angeli se habuit per modum recessus, & fugæ, & non per modum volitionis, & prosecutionis: consequens est falsum, vt constat ex dictis §. præcedenti: Ergo, & Antecedens.

Respondeo negando sequelam Maioris, non enim in primo Angeli peccato assignamus solam illam fugam, & recusationem beatitudinis supernaturalis, vt habendæ ex gratia, sed etiam voluntatem manendi, & quiescendi in sua naturali felicitate, seu excellentia, nec vnam separamus ab alia; quia sicut homo peccans appetitu rerum sensibilium, simul recusat spiritualia, & superiora bona, licet vellet ea habere sine labore, & non carendo fruitio-

ne rerum ſenſibilium, ita etiam Angelus, ſimul, & eodem actu ſuperbiæ, recuſauit beatitudinem ſupernaturalem, vt acquirendam ex gratia, & meritis, & adhæſit ſuæ naturali felicitati, non ordinando illam in ſupernaturalem.

Quæres, quinam defectus ex parte intellectus primum Angeli peccatum præceſſerit? Respondeo præceſſiſse ſolum defectum inaduertentiæ ſeu inconſiderationis: non enim potuit præcedere ignorantia, cum Angelus à principio ſuæ creationis habuerit ſcientiam rerum omnium tam naturalium, quam moraliũ, nec non reuelationem, & fidem eorum omnium quæ ad honeſtè operandum in ordine ſupernaturali requiruntur: neque error, quia eſt malum pœnæ reſpectu naturæ rationalis, & ſic nequit antecedere culpam. Vnde S.Th. qu.16. de malo art.2.ad 5. *Non oportet ponere in primo peccato Dæmonis talem defectum intellectus, vt aliquid falſum æſtimauerit, puta aliquod malum eſſe bonum; ſed in hoc quod defecit ab apprehenſione ſuæ regulæ, & ordinis eius.* Sola ergo inconſideratio in Angelis fuit cauſa peccati, & ſecreta illa rima, per quam in illorum mentes virus hoc intrauit, vt magis declarat idem S.Doctor quæſt.1. de malo art.3. vbi hæc ſcribit: *Hoc ipſum quod non eſt attendere actu ad talem regulam* (ſcilicet rationis) *in ſe conſideratum, non eſt malum, nec culpa, nec pœna; quia anima non tenetur, nec poteſt attẽdere ad huiuſmodi regulam ſemper in actu. Sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quod ſine actuali conſideratione regulæ procedit ad huiuſmodi electionem. Sicut artifex non peccat,*

ex

*ex eo quod non semper tenet mensuram, sed ex eo quod non tenens mensuram procedit ad incidendum*. Similiter etiam Angelus non peccauit ex eo præcisè, quod non considerauit legem diuinam, prohibentem amare beatitudinem naturalem, absque ordine, & relatione in Deum, vt authorem, & finem supernaturalem, sed ex eo quod absque consideratione huius regulæ, & præcepti, beatitudinem illam adamauit, & in ea nimium sibi complacuit.

## CAPVT XIV.

### *De obstinatione Dæmonum.*

DÆmones esse in suo peccato obstinatos, eadem certitudine, & euidentia liquet, quà constat illos esse damnatos; durante enim damnatione, durat illius causa, quæ est peccatum commissum, & non retractatum. Vnde Fulgentius de fide ad Petrum cap. 3. *Omnes illi præuaricatores Angeli, nec mala possunt vnquam voluntate carere, nec pœna; sed permanente in eis iniustæ auersionis malo permanet etiam iustæ retributionis æternæ damnatio.* Et D. Thomas hic qu. 64. art. 2. refert opinionem Origenis dicentis, quod omnis voluntas creaturæ, propter libertatem arbitrij, potest flecti, & in bonum & in malum; excepta anima Christi propter vnionem Verbi, & subiungit: *Hæc positio est tanquam erronea reputanda, & tenendum est firmiter secundùm fidem Catholicam, quod & voluntas bonorum Angelorum*

*rum confirmata est in bono, & voluntas Dæmonum obstinata est in malo.* Addit in resp. ad 3. primum peccatum non tantùm habitu, sed etiam actu, continuò perseuerare in Dæmonibus, iuxta illud Psal 73. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper* quoniam primum peccatum Angelorum fuit inordinatus appetitus propriæ excellentiæ: probabile autem est ex hoc motiuo omnia Dæmones operari, quia illud semper, & necessariò ab Angelo cognoscitur, cum includatur in cognitione propriæ naturæ, à qua nunquam cessat, estque per se aptissimum ad mouendam eorum voluntatem. Docet etiam in 2. dist. 5. quæst. 1. art. 2. tantam esse obstinationem Dæmonum in malo, vt nullum opus omni ex parte moraliter bonum efficere possint; quia sicut impossibile est, voluntatem indeclinabiliter adhærentem vltimo fini producere opus peccati: ita è contrario repugnat à voluntate adhærente immobiliter peruerso fini, aliquod rectum opus prouenire. Vnde Gregorius lib. 18. moral. capit. 1. *Omnis voluntas Diaboli iniusta est*. Et Bernardus lib. 5. de considerat. post medium: *Quid tam damnatum, quam voluntas addita huic necessitati volendi nolendique, vt ad vtrumlibet iam sicut non nisi peruersè, ita non nisi miserè moueatur.*

Solùm ergo difficultas est, & controuersia inter Theologos, quænam sit causa huiusmodi obstinationis; Recentiores enim illam solùm referunt ad causam extrinsecam, nimirum in carentiam gratiæ, & denegationem diuinorum auxiliorum, quæ iustè Dæmonibus denegantur, tum in pænam peccati, tum ob condi-

ditio-

ditionem status; sunt enim in termino, & non in via, cùm iuxtà Damascenum, hoc sit Angelis casus, quod hominibus mors: sicut ergo grauibus, & leuibus extra centrum existentibus debetur concursus quo moueantur in centrum, non autem quando iam sunt in centro: ita etiam creaturæ intellectuali existenti in termino, non debetur auxilium quo moueatur ad terminum, & ad vltimum finem. Vnde S. Thomas q. 16. de malo art. 5. in corp. *Non pertinet ad rationem diuinæ sapientiæ, vt vlterius Dæmonibus gratiæ infundatur, per quam reuocentur à malo primæ auersionis, in qua immobiliter perseuerant*. Thomistæ verò, præter hanc causam extrinsecam obstinationis Dæmonum, aliam intrinsecam agnoscunt, cum S. Doctore hic art. 2. & pluribus alijs in locis, nimirum inflexibilitatem liberi arbitrij ipsorum, post perfectam electionem, ratione cuius exigunt aliam causam extrinsecam, scilicet esse extra viam, & priuari omni auxilio retrahente à malo.

Dico igitur, voluntatem Angeli, post iudicium completum, & plenam ac perfectam electionem, esse inflexibilem; subindeque talem inflexibilitatem esse causam intrinsecam, & primam radicem, vnde prouenit obstinatio in Dæmonibus.

Probatur ratione fundamentali desumpta ex D. Thomas hic art. 2. Intellectus Angeli omninò fixè, & immobiliter apprehendit obiecta quæ certò, & perfectè cognoscit: Ergo, & eius voluntas fixè, & immutabiliter ea eligit, eisque immobiliter adhæret. Consequentia videtur legitima, tum quia sicut voluntas nostra

id eſt mobilis de vno obiecto in aliud, quia iudicium noſtrum eſt mobile, & flexibile: ita è contra ſi iudicium Angeli ſit omnino fixum, & immutabile, eius voluntas immutabiliter eliget, & adhærebit obiectis quæ deliberatè, & perfectè apprehendit. Tum etiam quia, vt obſeruat S. Thomas art. citato, vis appetitiua in omnibus ſequitur apprehenſiuam, & illi proportionatur, ſicut mobile motori: cuius euidens ſignum eſt, quod appetitus ſenſitiuus eſt boni particularis, intellectiuus verò boni vniuerſalis, ſicut ſenſus eſt apprehenſiuus ſingularium, intellectus verò vniuerſalium: Ergo etiam in Angelis voluntas ſequitur apprehenſionem intellectus, ſubindeque ſi iſta ſit immobilis, illius electio erit pariter immutabilis. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur. Intellectus apprehendens aliquod obiectum vnico intuitu, & ſine diſcurſu, illud omnino fixè, & immobiliter apprehendit; ideò enim nos fixè, & immobiliter apprehendimus prima principia, cætera verò mobiliter, quia illa per ſimplicem intuitum, & ſine diſcurſu, hæc verò vel non perfectè, vel cum diſcurſu cognoſcimus: ſed Angelus cognoſcit omnia obiecta, tam ſupernaturalia, quam naturalia ſine diſcurſu, vt cap. 9. §. 2. oſtendimus: Ergo illa omnino fixè, & immobiliter apprehendit.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Vt Angelus recederet, & retraheretur ab aliquo obiecto, quod elegit, deberet deprehendere in eo aliquam rationem, quam antea non cognouiſſet. ſed hoc repugnat, quia cum res cognoſcat per ſimplicem intuitum, & ſine

di-

discursu, ac penetrando conclusiones in principijs, & prædicata in subiectis, attingit eas modo comprehensiuo, subindeque penetrando omnes earum rationes: Ergo non potest Angelus ab obiecto, quod elegit retrahi, ac dimoueri. Et hoc maximè verum est de regressu à praua intentione finis, quam habuit in via; nã in primo instanti plenæ deliberationis, apprehendit in principijs naturalibus perfectissimè comprehensis, & in supernaturalibus certò fidei lumine cognitis omnes rationes, & omnia motiua, quæ poterant ipsum, vel ad obiectum peccati inducere, vel ab eo retrahere; quare hoc ipso quod in alteram partem se conuertit, & proprium bonum ãplexus, diuinum despexit, propriæ excellentiæ amore inebriatus, suæ perfectioni naturali, vt suo vltimo fini, immobiliter, adnæsit. Vnde Gregorius 34. moral. cap. 6 *Cor antiqui hostis, vt lapis indurabitur, quia nulla vnquam conuersionis pœnitentia mollietur*. Et Laurentius Iustinianus serm. in festo S Michaelis, loquens de natura Angeli: *Post electionem* (inquit) *siue in bono, siue in malo, immutabilem habet firmitatem; ad quod enim se vertit, inflexibilis est.* Quo nihil clarius, & expressius in fauorem nostræ conclusionis dici potest.

Nec valet, quod dicunt aliqui recentiores, rationem D. Thomæ non probare inflexibilitatem physicam, sed duntaxat moralem in voluntate Angeli, post perfectam electionem; id est probare quidem quod Angelus non possit facilè electionem, iam factam retractare, sed non conuincere, quod id absolutè non possit. Non valet inquam hæc responsio, nam cùm

hæc ratio fundetur in sympathia, proportione, ac dependentia quam habent vis appetitiua ab apprehensiua: & actus voluntatis ab actibus intellectus, quæ vtique physica est, & necessaria, & non solùm moralis, & ordinaria; manifestum est, illam probare inflexibilitatem physicam, & non solùm moralem in voluntate Angeli, post electionem perfectam. Et sanè D. Thomam de morali inflexibilitate explicari non posse, vt aliquid ipsum interpretantur, constat ex eo quod hoc inter humanam & angelicam voluntatem discrimen cõstituat, quod voluntas Angelica, post perfectam electionem, immobiliter adhæret suo obiecto; subindeque est incapax retractationis, & pœnitentiæ, non verò humana: hoc enim discrimen nullatenus subsisteret, si loqueretur de inflexibilitate solùm morali, id est difficultate ad retractationem, & pœnitentiam; cùm homo multoties ita adhæreat alicui obiecto, aut non nisi difficilè sit ab eo mobilis, & pœnitentiæ capax.

Ad pleniorem hujus celebris difficultatis intelligentiam, & plurium argumentorum solutionem, diligenter obseruandum est, duplex in intellectu Angeli posse reperiri iudicium de obiectis quæ apprehendit, vnum perfectum, & omnino completum, procedens ex principijs euidenter aut certò cognitis, & ex propria Angeli deliberatione, & applicatione: alterum imperfectum, & incompletum, procedens ex principijs dubijs, vel coniecturalibus tantùm, vel ex speciali Dei motione, & applicatione. Quando ergo dicimus Angelum non posse electionem iam factam retractare,

hoc

hoc debet intelligi de electione regulata per iudicium perfectum, & omnino completum, vt expresse in conclusione diximus, non verò de ea quæ præsupponit iudicium tantùm incompletum, & imperfectum. Vnde Angelus Persarum custos post auditam Dei voluntatem per Michaelem Archangelum, mutauit voluntatem, ac permisit liberari Israelitas captiuos; quorum liberationi antea repugnauerat, vt habetur Daniel. 10. Item Dæmones, antequam certò cognoscerent Christum esse Deum, deliberatè procurarunt ipsius mortem Ioan. 13. à qua tamen voluntate, postea (Christi diuinitate cognita ex miraculis in attestationem illius patratis) destiterunt, vt colligitur ex Matth. 27. Demùm omnes Angeli qui peccauerunt, mutarunt priorem voluntatem in qua creati sunt, quamque in primo instanti habuerunt: quia nimirum in his tribus casibus iudicium solùm incompletum, & imperfectum præcessit electionem voluntatis Angelicæ: nã in duobus primis processit ex principijs dubijs, & coniecturalibus tantùm: in tertio verò fuit à speciali Dei motione, & applicatione, subindeque iudicium illud, & electio ipsum consequens, non fuere plene libera, sed libera solùm quoad exercitium, & necessaria quoad specificationem, vt constat ex supra dictis.

Obijcies primò: Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. describens naturam Angeli, sic ait: *Est natura Angeli rationalis, & intellectualis, & libera potestate, arbitrioque fulta, vertibilis secundùm propositum: nam omne creatum, vertibile, solum autem increatum, inuertibile.* Et infra

intra loquens de Angelis beatis, ait eos *immobiles esse, non natura, sed gratia*. Similiter Isidorus de summo bono cap. 10. *Gratia dicimus non natura esse incommutabiles Angelos, nam si natura incommutabiles essent, diabolus vtique non cecidisset.*

Ad primum testimonium Damasceni respondeo, ipsum solum velle Angelum esse mutabilem per successionem intellectionum, & volitionum, non tamen quod possit obiectum semel à se electum plena, & perfecta electione, postea respuere, ac reijcere. Vel ipsum loqui de Angelo absolutè, & ante electionem perfectam (in quo statu vertibilis est atque mutabilis) non verò post illam, quia ea supposita, inflexibilis, & immutabilis est. Cùm enim Angelus sit medius inter Deum, & hominem, medio modo se habere debet quoad suas electiones, & volitiones omnino deliberatas: vnde cùm Deus sit omnino immutabilis ante, & post electionem, homo verò mutabilis, etiam post electionem, Angelus erit quidem mutabilis ante perfectam electionem, non verò post illam.

Ad alia duo testimonia dico; Damascenum & Isidorum dixisse Angelum esse immobilem seu incommutabilem, non natura, sed gratia; quia licèt habeat ex natura sua, quod sit inflexibilis circa obiectum quod semel cum plena libertate elegit, nihilominus, quod eligat bonum supernaturale, potiùs quam malum ei oppositum, prouenit illi ex gratia, & per consequens ex ea etiam prouenit, quod in prædicto bono persistat: gratia enim perficit Angelum, secundùm modum, & naturam ipsius,

hoc

hoc eſt ad adhærendum firmiter obiecto, cum plena libertate ſemel electo.

Objicies ſecundò: Nullum objectum creatum poteſt immobilitare voluntatem creatam, cùm non poſſit totaliter explere capacitatem illius: Ergo nulli obiecto creato poteſt Angelica voluntas immobiliter adhærere.

Reſpondeo voluntatem Angelicam immobiliter adhærere obiecto cum plena libertate ſemel electo, non ex meritis ipſius obiecti contingenter ſolum mouentis, ſed ex alio capite ſupra explicato, nimirum ex modo operandi Angeli cognoſcentis res per ſimplicem intuitum, & ſine diſcurſu, ac modo comprehenſiuo, ſubindeque penetrando vnico actu omnes rationes, & omnia motiua, quæ poſſunt ipſum ad tale obiectum inducere, vel ab eo retrahere.

Objicies tertiò, ſi Angelus non poſſit retractare electionem iam factam, & reſilire ab obiecto ſemel electo, non erit plenè liber circa illum actum, & tale obiectum; cum de ratione libertatis ſit quod voluntas poſſit actum quem elicit ſuſpendere, vel elicere oppoſitum, & quodcumque obiectum creatum eligere vel reſpuere.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, non enim eſt de ratione libertatis, vt voluntas poſſit ſe retractare poſtquam voluit, vt patet in Deo, cuius decreta ſemel ſtatuta ſunt immutabilia: Vnde ad libertatem voluntatis Angelicæ, ſufficit quod Angelus ante electionem potuerit vtrumque eligere, & quod voluntariè ſe proiecerit in ſtatum illum ex quo redire nequit. Tres ergo dantur gradus libertatis,

iuxta tres gradus naturæ intellectualis, ſcilicet humanæ, angelicæ, & diuinæ. Primus dicit indifferentiam ad eliciendum, & non eliciendum actum, & ad reuocandum, vel non reuocandum actum iam elicitum; & hic conuenit homini, ob imperfectionem cognitionis. Secundus dicit indifferentiam ad eliciendum, vel non eliciendum actum, non autem ad reuocãdum illum iam ſemel elicitum; & hic conuenit Angelo, ob perfectiorem modum cognoſcendi res ſine diſcurſu, & ſimplici intuitu. Tertius dicit indifferentiam non ad eliciendũ aut non eliciendum actum abſolutè, & quoad ſuam entitatem, ſed ſolùm ad terminationem actus ad quodlibet obiectum, aut per modum volitionis, aut per modum nolitionis; & hic gradus ſoli Deo competit, ob ſummam eius actualitatem, & immutabilitatem, vt in Tractatu de voluntate Dei declarauimus.

## CAPVT XV.

### *De Pœna Dæmonum.*

CErtum eſt, Dæmones torqueri à vero igne corporeo, dicitur enim Matth. 25. *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & Angelus eius.* Vbi agitur de igne quo cruciabuntur hominum corpora poſt reſurrectionem, ac proinde vero, & corporeo. Vnde Auguſt. lib. 21. de ciuit. cap. 10. *Cur enim non dicamus, quamuis miris, tamen veris modis, etiam ſpiritus incorporeos*

*poreos posse pœna corporalis ignis affici?* Et infra: *Adhærebunt spiritus incorporei, corporeis ignibus cruciandi.* Et Gregorius 4. moral. cap. 29. *Si diabolus eiusque Angeli, cùm sint incorporei, corporeo sunt igne cruciandi, quid mirum, si animæ, antequam recipiant corpora, possint corporea sentire tormenta.* Nec obstat, quod aliqui ex SS. Patribus, vt Ambrosius, & Damascenus; dicant ignem inferni esse incorporeum; solum enim volunt esse incorruptibilem, & non indigere, sicut noster, noua semper materia, vt conseruetur. Hoc præsupposito, triplex est difficultas breuiter hic resoluenda. Prima est vtrum Dæmones torqueantur ab igne inferni, per aligationem eorū ad ipsum? Secunda, quomodo fiat hæc alligatio? Tertia, vtrum præter illam detur aliud tormenti genus, quo acerbiùs ab igne inferni torqueantur.

Dico primo, Dæmones torqueri ab igne inferni, per alligationem eorum ad ipsum. Ita D. Thomas 4. contra Gent. cap. 90. vbi dicit quod *substantiæ incorporeæ patiuntur ab igne corporeo, per modum alligationis cuiusdam.*

Ratio est in primis, quia absque huiusmodi pœna, non possunt plura ex locis scripturæ salua consistere: qualia sunt illud Epistolæ Canonicæ Iudæ: *Angelos qui non seruauerunt suum principatum, vinculis æternis sub caligine reseruauit.* Et istud 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos.* Idem illud Apocal. 21. *Apprehendit draconem, & alligauit eum per annos mille, & misit eum in abyssum, & clausit.*

Ratio est secundò, quia possibilis est, & valde afflictiua hæc Dæmonum alligatio; possibilis quidem, quia non fit virtute naturali ipsius ignis, sed supernaturali, quam Deus ei tanquam instrumento suæ iustitiæ, communicat. Afflictiua verò, quia nobilissimam creaturam rei ignobili (qualis est res omnis corporea ad Angelum comparata) submittit, & eius captiuam reddit. Vnde S. Thomas quæst. d. anima art. 21. *Quali. et spiritualis s b- stantia, quantum est de s a natura, non est alligata alicui loco, sed transcendit totum ordinem corporalium. quod ergo a ligetur a icui, & determinetur ad aliquem loc m per quandam nec ssitatem, est contra eius naturam, & contra. ium appetitui naturali.*

Dico secundò, ignis inferni ligat Dæmones, causando in ipsis formam intrinsecam ad prædicamentum qualitatis pertinentem.

Ratio primæ partis est, quia per solam forman extrinsecam nequeunt potentiæ Dæmonis ligari, siue ab exercitio suarum operationum impediri; hæc enim est differentia inter potentias quæ per actiones formaliter transeuntes operantur, & potentias quarum operationes sunt formaliter immanentes (quales sunt eæ omnes quibus præditi sunt Angeli) quod illæ impediri possunt ab exercitio suarũ operationum per aliquid purè externum, non verò istæ.

Ratio verò secundæ partis petitur ex eo quod forma male afficiens, & disponens suum subiectum, pertinet ad prædicamentum qualitatis, & in prima eius specie collocatur, vt patet de ægritudine, de habitibus vitiosis, de- formi-

ſormitate, & ſimilibus: Atqui forma illa intrinſeca, quam ignis cauſat in Dæmonibus, male ipſos afficit, & diſponit, vtpote cùm eos cruciet, & toqueat: Ergo pertinet ad prædicamentum qualitatis.

Si verò quæras quodnam ſit ſubiectum illius immediatum? Respondeo iuxta communem doctrinam Thomiſtarum, potentiam motiuam, & executiuam in Angelis non diſtinguentium ab intellectu practico, qualitatem illam alligatiuam ſubiectari in practico Dæmonis intellectu, qui in ratione potentiæ motiuæ, & executiuæ, ita per eam intrinſecè ligatur, & coercetur, vt non poſſit vti ſuo lumine, ſuis ſpeciebus, & ſua virtute, eo modo, & ea efficacia quæ requiritur, vt moueat ſe, & alia ad libitum, per actum imperij practici, niſi prout permittitur ab ipſo igne.

Si rurſus inquiras, quinam ſint illius qualitatis effectus? Reſpondeo illos eſſe præcipuè tres. Primus eſt, Dæmonem ipſum ſubmittere igni à quo alligandus eſt, ſicut inferiorem ſuperiori; qui effectus, licèt non ſit formaliter alligatio, quia tamen ex natura ſua ad eam ordinatur, & requiritur præſupoſitiuè, ſub eius nomine comprehenditur. Secundus eſt alligatio potentiarum, primò in ordine ad ipſas, in eo conſiſtens, quod intellectus Dæmonis non poſſit intelligere plura quæ vellet ipſe Dæmon intelligere; & è contra neceſſitetur, determinetur, & ligetur ad meditationem plurium quæ nollet meditari: Secundò in ordine ad locum, inquantum ſcilicet ita cogitur remanere applicatus vni loco, vt non poſſit ſuam virtutem alibi applicare.

Ex quo resultat tertius effectus, nempe ipsa incarceratio, siue detentio in vno loco, eoque valde angusto, tanquam in carcere.

Dico tertiò, præter alligationem ad ignem inferni, nullam aliam dari in Dæmonibus pœnam sensus, quæ acerbiùs eos torqueat.

Probatur primò ex eo quod prædicti effectus qualitatis Dæmones alligantis, acerbissimum componunt cruciatum, ita vt vix aliud acerbius tormenti genus possit in substantijs spiritualibus excogitari: cùm enim causa siue obiectum doloris sit malum cognitum, malum autem alicuius sit quod ei disconuenit, quantitas doloris ex magnitudine disconuenientiæ (supposita perfecta cognitione, qualis est Angelica) pensari debet. Illi verò tres effectus qualitalis Dæmones alligantis, maximè sunt disconuenientes naturæ Dæmonum, eorumque superbiæ: Quid enim disconuenientius, quam naturam angelicam omnium præstātissimam, & supra omnes creaturas corporeas eleuatam, igni submitti, tanquam inferiorem superiori, vt ab eo veluti vile mancipium tractetur? Quæ maior excogitari potest disconuenientia, & afflictio, quam quod Dæmones qui sunt spiritus maximè actiui, & maximam habentes inclinationem ad operandum, impediantur ab igne tartareo, ne operentur sicut, & quando volunt? Demum cùm quælibet substantia spiritualis non sit ex natura sua obligata alicui loco, sed transcendat totum ordinem corporalium, maximè illi disconueniens est ac doloriferum, quod incarceretur, ac detineatur violenter ab igne inferni, & impediatur ne moueatur localiter sicut, & quando voluerit,

& ne

& ne ea qua poſſet valeat libertate frui. Hunc acerbiſſimum dolorem, ex tribus illis qualitatis Dæmones alligantis effectibus cauſatum, eleganter deſcribit Caietanus in oratione de hac materia habita Romæ coram Iulio II. quæ habetur tom. 3. opuſculorum.

Probatur ſecundò concluſio impugnando ſingulas eorum opiniones qui aliud, præter alligationem, tormenti genus in Dæmonibus admittunt. In primis enim abſurda videtur Henrici ſententia, exiſtimantis ignem torquere Dæmones imprimendo illis ſuum calorem. Tum quia accidens corporeum recipi non poteſt in ſubſtantia ſpirituali. Tum etiam quia dato, & non conceſſo, quod calor ignis poſſet recipi in ſubſtantia, vel potentia Dæmonis, nihil in ipſa læderet, aut corrumperet, ſubindeque non eſſet illi, ſicut ſubſtantiæ corporeæ, cauſa doloris.

Non minùs improbabilis videtur eorum opinio, qui aſſerunt Dæmones torqueri per ſpeciem repræſentatiuam ipſius ignis, tanquam eorum tortoris. Nam vel talis ſpecies repræſentat illis ignem, vt eos torquentem per alligationem, vel alio genere ſupplicij? Si primum dicatur, illud tormentum non diſtinguetur à pœna alligationis. Si ſecundum aſſeratur, teſtat illis authoribus explicandum genus illud tormenti ab alligatione diſtincti.

Non placet etiam ſententia Soti, Valentiæ, & Albertini, qui docent ignem inferni torquere Dæmones, & animas ſeparatas, cauſando in illis dolorem, & triſtitiam eiuſdem rationis cum illa quam in voluntate patitur anima coniuncta, quando corpus igne comburitur.

tur. Nam quidquid sit de animabus, euidens est Dæmones esse huius doloris incapaces, cùm ille oriatur in anima, cuius corpus comburitur, ex eo quod est pars illius compositi quod destruitur, & ex vnione, & sympathia, quam habet cum corpore: neutrum vero reperitur in Dæmonibus, cùm illi nec sint partes alicuius compositi, nec habeant aliquod corpus sibi naturaliter vnitum, sicut anima: Ergo non possunt sentire dolorem eiusdem rationis cum illo quem patitur anima corpori vnita quando illud comburitur.

Demum fictitium videtur genus tormenti, quod in Dæmonibus admittit Suarez, consistens, vt ipse ait, in qualitate substantiam Dæmonis fœdante, & maculante, subindeque doloritera, & afflictiua. Nam vt aliqua qualitas sit afflictiua, debet esse abiectiua seu destructiua formæ conuenientis subiecto: At non apparet quam formam conuenientem substantiæ angelicæ destruat hæc qualitas: Ergo illa non potest esse dolorifera seu afflictiua.

Nec valet, quod ait Suarez, talem qualitatem non esse doloriferam, & disconuenientem naturè Dæmonis, ex eo quod illam priuet aliqua perfectione sibi debita, & conuenienti, sed quia fœdat, deturpat, & veluti maculat eius substantiam. Nam contra hoc est primò, quod cùm pulchritudo in integritate rei consistat, vel saltem eam, necessariò expostulet, non potest intelligi quod aliqua qualitas reddat aliquod subiectum difforme, nisi aliquid ab eo remoueat.

Contra secundò, fœdari, & deturpari est amittere aliquam pulchritudinem: Sed nul-

lam

Iam ex qualitate illa, à Suarez conficta, potest Angelus amittere pulchritudinem. Ergo per illam non potest Angeli substantia fœdari. Maior patet, Minor probatur. Pulchritudo, & perfectio naturalis mansit integra in Dæmonibus post peccatum, illa enim consistit in integritate substantiæ, perspicaciter intellectus, & excellentia voluntatis, quæ omnia remanent in Dæmonibus: pulchritudo verò supernaturalis, quæ prouenit à gratia santificante, & virtutibus infusis, exepellitur solùm per peccatum ipsis contrarium; vnde ea fuere priuati angeli in secundo instanti in quo peccauerũt, qualitas verò quam fingit Suarez fuit illis impressa solùm in tertio instanti, in quo damnati sunt. Addo quod cùm gratia sit participatio quædam diuinæ naturæ, qualitas quæ opponitur gratiæ, aliquo modo opponitur naturæ diuinæ: repugnat autem Deum producere qualitatem suæ naturæ oppositam: Ergo ex qualitate illa quam Suarez admittit, nullam potest Angelus amittere pulchritudinem.

Potest insuper qualitas illa fœdans reijci, ex eius inutilitate: Ideo enim Suarez illam admittit, vt saluet locutiones Scripturæ, & Patrum, quibus dæmones dicuntur ardere, vri, & cruciari: Sed tales locutiones non magis possunt saluari per qualitatem illam fœdantem, quam fingit Suarez, quam per qualitatem alligantem dæmones ad ignem inferni quam Thomistæ admittunt, & quam supra exposuimus: Ergo qualitas illa fœdans, intento Suarez prorsus inutilis est. Minor probatur, nam impressio qualitatis dehonestantis, & fœdantis substantiam Angeli, non magis dici po-

test

test combustio, quam impressio qualitatis illum alligantis ad ignem tartareum; nec per illam magis possunt dici torqueri Dæmones, quam per istam; cùm ista non dicat simplicem solùm detentionem, & incarcerationem, vt Auersarij autumant, sed etiam plures alios effectus supra explicatos, qui acerbissimum in Dæmonibus causant dolorem, & cruciatum, vt ex supra dictis constat: Ergo, &c.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Multi sunt ex Dæmonibus qui non detinentur in inferno, nempe illi qui per nostrum aerem discurrere permittuntur, & qui propterea ab Apostolo *aereæ potestates* appellantur: Ergo falsum est Dæmones torqueri ab igne inferni, per alligationem eorum ad ipsum.

Respondent aliqui, Dæmones in hoc aere existentes, secum deferre particulam quandam ignis infernalis, ibi ipsos incarcerantis: Vnde dicitur in glossa ordinaria Iacobi 3. quod *portant secum ignem gehennæ, quocumque vadunt.* Verùm hæc sententia multiplicat miracula sine necessitate, esset enim miraculum, quod ignis ille coram oculis nostris positus non videretur: miraculum, quod existens prope hominem, neque eum combureret, neque calefaceret: miraculum denique, quod Dæmon secum deferens ignem, ingrederetur cubiculum omnino clausum.

Respondeo ergo cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. Dæmones, quamuis non alligentur actu igni tartareo dum sunt in hoc aere, cruciari tamen eo ipso quod sciunt talem alligationem sibi deberi: Sicut Angeli boni nihil suæ bea-

titu-

titudinis amittunt, quando ad nos mittuntur, quia sciunt locum cœlestem sibi deberi; & captiuus qui ad modicum tempus est extra carcerem, non minorem patitur pœnam, quia scit se cito debere incarcerari. Et in hoc sensu intelligit S. Doctor illud glossæ ordinariæ, *portant secum ignem gehennæ quocumque vadunt*, quia nimirum sciunt sibi deberi alligationem ad illum.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem: Dæmones superiores interdum ligant virtute propria, & connaturali inferiores, certis quibusdam corporibus, & locis, & tamen nihil propterea reale, & intrinsecum in eis producunt, aliàs posset Angelus virtute propria operari physicè intra alium Angelum: Ergo à fortiori ignis inferni, virtute diuina ligabit Dæmones, absque eo quod formam intrinsecam in eis producat.

Respondeo distinguendo Antecedens: Dæmones superiores, virtute propria, & connaturali ligant inferiores, physicè, nego Antecedens: ligant moraliter tantùm, imperando eis tanquam sibi subditis, vt mediante aliqua operatione sese cōstituant in aliquo loco, & ibi remaneant, concedo Antecedens, & nego consequentiam: ignis enim inferni ligat Dæmones, non moraliter duntaxat, sed physicè.

Obijcies tertiò contra tertiam conclusionem: si pœna sensus in Dæmonibus consisteret in sola alligatione, esset æqualis in omnibus: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor constat, pœna enim sensus debet proportionari culpæ Dæmonum: culpa autem siue peccatum Dæmonum non est in ipsis æquale,

le. Sequela autē Maioris probatur ex eo quod pœna alligationis, vel detentionis non recipit maius, & minus, eſt enim poſitiua præſentia in loco, indiuiſibilis, & tota in ſingulis.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, & ad eius probationem dico quod alligatio Dæmonum ab igne tartareo cauſata, non eſt nuda, vt exiſtimant Aduerſarij, eorum præſentia in loco, ſed præſentia eos violentans, & ſubijciens igni, ſubindeque maior, vel minor in ratione alligationis, & pœnæ, iuxta inequalitatem inclinationum quas in eis violentat; vel quia vnum ex Dæmonibus ligat in pluribus operationibus, vel ſubijcit pluribus corporibus, quam alium, puta igni, aquæ, terræ, ſulphuri, & alijs.

## CAPVT XVI.

### *De locutione, & illuminatione Angelorum.*

ANgelos mutuò ſeipſos alloqui ex varijs Scripturæ teſtimonijs conſtat: dicitur enim Iſaiæ 6. *Seraphim clamabant alter ad alterum* Apocal. 7. *Vidi Angelum aſcendentem ab ortu ſolis, & clamauit voce magna quatuor Angelis*: Et apud Iudam in ſua Canonica Michael cum Diabolo diſputat ſuper Moyſis corpus: diſputatio autem nequit intelligi abſq; aliquo genere locutionis. Ratio etiam id ſuadet, quia non minus proprium eſt naturæ intellectualis poſſe, cùm voluerit, ſua ſecreta

alteri

alteri manifeſtare, quam cùm non libuerit eadem intra ſe occultare; cùm non minùs vnũ quam aliud poſtulet ordo perfectæ ſocietatis.

Illuminationem quoque in Angelis inueniri paſſim docent SS. Patres, præſertim Dionyſius cap. 7. de cœleſti hierarchia, vbi de hac illuminatione hæc ſcribit: *Hoc Theologi plane tradunt, inferiores cæleſtium naturarum ordines, à ſuperioribus ritè diuina opera explicantes ſcientias diſcere: ſummos autem à Deo ipſo pro ſuo captu edoceri myſteria*. Et Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. *Alij alios ob ordinis, vel naturæ præſtantiam illuſtrant. Illud quidem perſpicuum eſt, eos qui præſtantiores ſublimioreſque ſunt, ſplendorem, & cognitionem inferioribus impertiri.*

Ratio etiam ſuffragatur, deſumpta ex conſueto modo operandi diuinæ ſapientiæ, quæ quantùm fieri poteſt omnia operatur medijs cauſis ſecundis, ſubordinando infima medijs, & media ſupremis, vt ſic magis eluceat ipſius bonitas, quæ non ſolùm, iuxta præſcriptum ſui beneplaciti, communicat ſe creaturis, ſed etiam plenam potentiam ijs impertit, vt perfectiones à primo fonte hauſtas, alijs communicare poſſint, ſubindeque vt Angeli ſuperiores illuminare poſſint inferiores, iuxta illud Prophetæ regij Pſal 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*, id eſt (vt aliqui ex SS. Patribus interpretantur) mediantibus Angelis ſupremis, qui metaphoricè montes appellantur; quia ſicut montes primos ſolis radios excipiunt, & inferioribus corporibus cõmunicant; ita ſupremi Angeli diuinas illuſtrationes immediatè à Deo recipiunt; & poſtea

stea illas in inferiores effundunt. Qua etiam de causa Dionysius de cœlesti hier. cap. 8. eos vocat *specula perlucida, & ab omni labe pura*, quæ primum diuinæ lucis radium recipiunt, & sine inuidia in eos qui sequuntur effundunt. Demum Naziazenus orat. 40. eos *primi luminis riuulos* appellat, quia sicut riuulus aquam à prima scaturigine accipiens, in alia subiecta loca deriuat: ita supremæ intelligentiæ supernaturales influxus à primo fonte accipientes in alias inferiores intelligentias diffundunt. Vnde Bernardus serm. 5. de considerat. cap. 4. *Cherubim* (inquid) *ex ipso sapientiæ fonte, ore altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientiæ, vniuersis cœli ciuibus infundunt*. Hæc sunt certa, & indubitata apud omnes vnde totum difficultatis momentum in hoc situm est, vt declaremus modum quo vnus Angelus alium alloqui, alterumque illuminare possit.

## §. I.

*Locutio Angelorum non fit per immissionem specierum, sed per directionem conceptuum.*

PRima pars probatur contra Suarez, & alios recentiores, testimonio D. Thomæ q. 6. de verit. art. 5. ad 2. vbi sic ait: *Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur, sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, vt ex hoc ab alio cognoscatur modo prius dicto. Vnde non oportet etiam quod loquens, aliquid infundat ei cui loquitur*. Et art. 6. ad 4. *Angelus* (inquit) *ad quem fit locutio, non recipit aliquid à*

*loquente, sed per speciem, quam pænes se habet, & alium Angelum, & locutionem eius cognoscit*. Quo nihil expressius dici potest contra Suarez, & alios asserentes Angelum loquentem producere speciem sui conceptus in intellectu eius cui loquitur.

Ratio etiam suffragatur, primo quia Angelus non accipit species à rebus, etiam spiritualibus, sed eas habet à Deo infusas, à primo instanti suæ creationis, vt cap. 7. §. 2. ostendimus. Secundò, quia si locutio Angelorum fieret per immissionem speciei, ratio secreti in eiusmodi locutione saluari non posset; nam cùm illa species non sit futurum contingens, nec actus liber, nec aliquid supernaturale; præsertim, quando locutio est de rebus naturalibus, continetur intra obiecta naturaliter cognoscibilia à quocumque Angelo, subindeque non est cur ab vno potiùs, quam ab alio cognoscatur. Tertiò, cùm non possit dari actio in distans, & species intelligibilis, vtpote spiritualis, non possit diffundi per medium corporeum, si Angelus loquens, speciem illius actus quem per locutionem manifestat, produceret in intellectu Angeli, cui loquitur, deberet non solùm per suam virtutem, sed etiam per suam substantiam, esse intra intellectum ipsius, subindeque illabi menti illius: sed hoc repugnat, cùm hæc prærogatiua summo, & incircumscripto spiritui reseruetur, vt disertè docet Bernardus serm. 5. in Cant. his verbis: *Illud scitote, nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, vt videlicet ita nobis immisceatur, & infundatur, quo eius participatione docti, siue doctiores, vel*

*boni*

*boni, siue meliores efficiamur. Nullus Angelorum, nulla animarum, hoc modo mihi capabilis est, nullius ergo capax. Nec ipsi Angeli ita se alterutrum capiunt. Sequestretur proinde praerogatiua haec summo, ac incircumscriptio spiritui, qui solus cùm docet Angelum, siue hominem, scientiam, instrumentum, non quaerit nostrae corporeae auris, sicut ~~nec sibi~~ oris. Per se infunditur, per se innotescit, purus capitur à puris* : Ergo, &c.

Nec valet responsio Suarez, dicentis illapsum quem SS Patres dicunt esse Deo proprium, esse illum qui fit per modum continentis, & dantis esse, seu qui est intra terminos essentiae, non verò illum quo aliqua qualitas, vel aliqua species in mentem alterius imprimatur; quia talis species habet se per modum circunstantis existentiam Angeli, & recipitur in eius intellectu priùs existente. Non valet inquam haec responsio, primò quia D. Bernardus loco citato loquitur expressè de illapsu, *quo doctiores, aut meliores efficiamur*, non verò de illo qui fit per modum continentis, & dantis esse, seù qui est intra terminos essentiae. Secundò, quia D. Thomas 3. p. quaest. 64. art. 1. ait quod *solus Deus operatur* (per modum principalis agentis) *interiorem effectum sacramenti, quia solus Deus illabitur animae in qua sacramenti effectus existit*: Ergo ex D. Thoma non solum illapsus qui fit per modum continentis, & dantis esse, seu qui est intra terminos essentiae, sed etiam ille quo aliquid reale, & physicum in mentem alterius imprimitur seu efficitur, soli Deo proprius est, & nulli creaturae potest competere. Ter-

tiò,

tiò, cum species intelligibiles, vel sint rigorosæ proprietates Angeli, vt quidam existimant, vel saltem sint accidentia connaturaliter debita, vt alij probabiliùs sentiunt; solus ille potest eas per modum causæ principalis intellectui angelico imprimere qui potest naturam Angeli creare, & conseruare: Ergo si vnus Angelus non possit illabi intra mentem alterius, per modum dantis, & conseruantis ipsius esse, non poterit etiam intra eam illabi, per modum causantis, & producentis in ea species intelligibiles.

Secunda pars assertionis, quæ docet locutionem Angelicam fieri per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat conceptum suum ad alterum, est D. Thomæ hic q. 107. art. 1. Eius ratio est, quia loqui nihil aliud est, quam conceptum mentis interiùs latentem, exteriùs manifestare: Atqui per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat suum conceptum alteri, eum ipsi manifestat: Ergo in illa directione, & ordinatione locutio angelica consistit. Maior patet, Minor probatur ex doctrina quam idem S. Doctor tradit ibidem in solutione ad 1. vbi ait quod in nobis interior mentis conceptus, quasi duplici obstaculo clauditur, ne fiat alteri notus: primò quidem ipsa libertate voluntatis, ob quam est supra ordinem vniuersi, & à nulla causa extrinseca, præterquam à Deo, dependet: secundò grossitie corporis, ratione cuius homo debet vti aliquo signo sensibili, ad hoc vt alteri homini conceptum suum manifestet. Vnde egregiè Gregorius 2. moral. cap. 5. *Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis sum s sed*

*cùm*

*cùm manifeſtare noſmetipſos cupimus, quaſi per linguæ Ianuam egredimur, vt quales ſumus intrinſecùs, oſtendamus.* In Angelo autem, vtpote ſpirituali, & incorporeo, non reperitur iſtud obſtaculum, ſed ſolum alterum; conceptus enim vnius Angeli occultatur alteri, ſolo libertatis velamine, atque adeo hoc ipſo quod tollitur iſtud velamen, conceptus vnius Angeli, alteri manifeſtatur: Atqui tale velamen tollitur per hoc, quod conceptus vnius ad alterum dirigitur, quia eo ipſo cedit Angelus dominio, & iuri quod habet talem conceptum occultandi alteri: Ergo per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat ſuum conceptum alteri, eum ipſi manifeſtat.

Confirmatur: Vt conceptus liber vnius Angeli, poſſit actu cognoſci ab alio Angelo ſufficit quod reddatur de pertinētibus ad ipſum, nam eo ipſo ponitur intra ſphæram intellectualitatis illius; quia quilibet Angelus natus eſt per ſpecies quas in ſe habet, intelligere quidquid ad ſe pertinet: Sed eo ipſo præcisè, quod vnus Angelus voluntariè ordinet ſuum conceptum ad alium, eo fine vt illi poſſit innoteſcere, eo ipſo, inquam reddit huiuſmodi cogitationem de pertinentibus ad ipſum; quia eo ipſo vult talem conceptum ad illum pertinere: Ergo hoc ipſo facit, quod illa cogitatio poſſit ab eo cognoſci.

Hic dicendi modus ex eo videtur alijs probabilior, quod faciliùs explicat omnia ad liberam, & ſecretam Angelorum locutionem neceſſaria; quæ non niſi difficilè explicantur ad Aduerſarijs. Imprimis enim facilè ſaluat quod locutio Angelorum poſſit eſſe ſecreta,

& vni

& vni tantùm cognita, quia Angelus loquens potest ordinare suum conceptum ad vnum, & non ad alios. Facilè etiam explicat, quomodo possit vnus alloqui simul plures alios, etiam distantes; nam potest ad plures, etiam distantes, dirigere suum conceptum. Item facilè exponit, quomodo Angelus cui fit locutio, moraliter moueatur, & excitetur ab Angelo loquente, ad hoc vt attendat eius locutioni. Nam vt ait D. Thomas in 2. dist. 11. quæst. 1. art. 3. ad 4. *Angelus est semper in actuali consideratione sui ipsius, & per consequens eorum quæ ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi . . . . Quam citò autem vnus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum efficitur locutio de pertinentibus ad alterum, & ita ab eo cognoscitur.* Vnde iuxta doctrinam D. Thomæ, nihil physicum de nouo recipitur in Angelo audiente, vt excitetur, sed ponitur tantùm de nouo directio, seu ordinatio conceptus Angeli loquentis ad eum quem vult alloqui, quæ est moralis quædam motio, & excitatio. Demum per hanc sententiam non difficilè explicatur, quomodo malus Angelus loquendo alteri, possit illi mentiri; formato enim in se conceptu aut affectu, non directo ad alium potest formare alium conceptum ad eum directum, quo neget se habere illum non directum, aut affirmet se habere oppositum: in quo casu euidens est quod aliud ei manifestabit, quam illud quod habet in mente, subindeque ei mentietur. Quod non possunt præstare boni Angeli inter se loquentes, cùm inter ipsos non possit esse deceptio, vel mendacium.

Ex dictis impugnata manet sententia Scoti, existimantis Angelum loquentem producere notitiam actualem sui conceptus in intellectu audientis, ita vt intellectus audientis merè passiuè se habeat ad illam, nullo modo ipsam eliciendo, sed tantùm recipiendo. Manet inquam confutata hæc sententia, tum quia intellectio, cùm sit essentialiter actus vitalis, & immanens, non potest esse ab aliquo principio extrinseco, sed debet elici ab eodem principio in quo recipitur, viuentia enim, inquantum huiusmodi, sunt ea quæ se mouent. Tum etiam, quia vt Angelus loquens produceret notitiam actualem sui conceptus in intellectu audientis, deberet non solùm per suam virtutem, sed etiam per suam substantiam, esse intra intellectum ipsius, subindeque deberet esse illi præsens per illapsum, quod cuilibet creaturæ repugnat, & soli Deo reseruatur, vt supra ostendimus.

Explosa etiam manet ex dictis aliquorum sententia, qui dicunt locutionem Angelorum fieri mediantibus aliquibus signis, quæ nonnulli volunt esse externa, & sensibilia, & consistere in figuris quibusdam, vel characteribus in cœlo exaratis, sicut nos in charta voces, vel litteras edimus, vt internos animi conceptus manifestemus: quam opinionem *fatuam* appellat Nazarius, tum quia signa illa, fictitia sunt, & chimærica; tum etiam, quia Angeli dicerentur potiùs scribentes, quam loquentes. Alij verò dicunt signa illa esse spiritualia: Sed hoc facilè reijcitur, nam vel illa essent signa naturalia, vel ad placitum ab Angelis instituta? Non primum, alioquin vnusquis-

quiſque cognoſceret quid alter loqueretur, atque adeo non poſſet eſſe inter eos ſecreta locutio. Nec ſecundum, quia vt Angeli potuiſſent talia ſigna inſtituere, debuiſſet in eis præcedere aliqua locutio, qua inter ſe conueniſſent ad huiuſmodi ſigna inſtituenda, atque ita illa non eſſent neceſſaria ad angelicam locutionem, ſed inutilia prorſus, ac ſuperflua.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: quando Angeli adinuicem loquuntur, vel ille cui alius loquitur, habet ſpeciem repræſentatiuam conceptus loquentis, vel non habet? Si primum, nihil illi deeſt, vt illum cognoſcat, independenter ab eius voluntate, & ordinatione. Si ſecundum, cùm non poſſit conceptum Angeli loquentis, ſine ſpecie illius cognoſcere, debet eam recipere à loquente, ſubindeque locutio Angelorum debet fieri per immiſſionem ſpecierum. Præſertim, quia Angelus cui fit locutio, debet moueri, & excitari ad hoc vt attendat Angelo loquenti, quod fieri nequit, ſine impreſſione ſpeciei. Vnde D. Thomas hic art. 2. ait quod *ſicut per ſignum ſenſibile excitatur ſenſus, ita per aliquam intelligibilem virtutem poteſt excitari mens Angeli ad attendendum*.

Reſpondeo Angelum cui alius loquitur, habere quidem in ſe ſpeciem repræſentatiuam conceptus loquentis, non poſſe tamen illum cognoſcere, independenter ab eius directione, & ordinatione; quia in repræſentatione actuali talis ſpecies dependet à voluntate eius cuius eſt ipſe conceptus, tanquam à conditione ſine qua non; eo plane modo quo ſupra diximus, quod licèt quilibet Angelus

 ha-

habeat ſpeciem quæ repræſentet futurum contingens, illud tamen non cognoſcit, quia actualis repræſentatio dependet ab exiſtentia prædicti futuri,

Ad illud quod additur de excitatione Angeli cui fit locutio, dicendum eſt, eodem modo excitari Angelum ad attendendum locutioni quæ ſibi fit ab alio, ſubindeque ad cognoſcendum eius conceptum, quo excitatur ad cognoſcenda indiuidua quæ ſub ſpecie humana, v. g. de nouo fiunt: vnde quemadmodum ad iſtam excitationem non requiritur, quod noua productio indiuiduorum naturæ humanæ, aliquid phyſicè cauſet, & ponat in intellectu Angelico, ſed ſufficit, quod ſpecies quam innatam habet Angelus de natura, & quidditate talium indiuiduorum, poſita illorum productione, tanquam conditione ſine quá nequit ea repreſentare, determinetur de nouo ad illa repreſentanda: ita ſimiliter vt intellectus vnius Angeli efficaciter excitetur, & moueatur ad attendendum locutioni alterius, & percipiendum id de quo ipſi loquitur, non requiritur, quod per locutionem illam aliquid phyſicum de nouo recipiat, ſed ſufficit quod adueniat de nouo ordinatio, & directio ex parte Angeli loquentis; quia per talem ordinationem aufertur velamen, quod illius conceptum occultabat, vt ſupra oſtenſum eſt. Vnde ad locum D. Thomæ dicendum eſt cum Caietano, S. Doctorem, nomine virtutis intelligibilis, per quam dicit mentem Angeli excitari ad attendendum alteri loquenti, intelligere ordinationem conceptus vnius Angeli ad alterum, quæ habet virtutem moraliter excitati-

tatiuam; eò quod faciat hunc conceptum esse de pertinentibus ad eum cui loquitur, vt ipsemet docet loco supra adducto ex secundo sententiarum. Comparatio verò D. Thomæ tenet solùm quantùm ad motionem, & excitationem, non verò quantùm ad modum motionis, & excitationis,

Obijcies secundò contra secundam partem assertionis: Ordinatio conceptus Angeli loquentis ad eum cui loquitur, est actus internus, & liber subindeque ocultus: Ergo per illam præcisè non manifestatur talis conceptus, occultum enim non est manifestatiuum alterius.

Respondeo ordinationem illam esse quidē formaliter internam, & immanentem, sed esse virtualiter transeuntem, & externam, quia tollit morale impedimentum quo occultatur conceptus Angeli loquentis: vnde licèt illa sit actus liber quoad exercitium, & vsum quo fit, hæc tamen libertas non obstat, quin sit manifesta alteri, hoc ipso quod Angelus loquens vult eam pertinere ad Angelum cui loquitur, subindeque ab illo cognosci.

Ex dictis colligitur primò, ad locutionem Angelorum non requirì necessariò indistantiam illorum, sed posse vnum Angelum alterum alloqui in quacumque distantia, quia potest ad illum dirigere suum conceptum. Ita docet expresse S. Thom. hic art. 4. vbi sic discurrit: *Locutio Angeli in intellectuali operatione consistit: intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est à loco, & tempore: in eo autem quod est omnino abstractum à loco, & tempore, nihil operatur neque temporis diuer-*

*sitas, neque loci distantia. Vnde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.* Addo quod de Angelis eodem modo philosophandum est, ac de animabus separatis: constat autem ex Scriptura, animam impij diuitis existentem in inferno, allocutam fuisse animam Abrahæ in Lymbo Patrum existentem. Ergò à fortiori vnus Angelus poterit alloqui alterum quantumcumque distantem.

Dices, Isaiæ 6. dicitur de Seraphinis, quod *alter clamabat ad alterum*: Sed locutio clamosa non habet locum, nisi propter distantiá eius cui loquimur: Ergo videtur quod distantia impediat locutionem Angelorum.

Respondeo cum D. Thoma quæst. 9. de verit. art. 6. ad 3. quod clamor ille Seraphinorum non significabat locorum distantiam, sed magnitudinem eorum quę loquebantur, nempè vnitatem essentiæ, & Trinitatem Personarum, quarum Sanctitatem infinitam laudabant, dicendo *Sanctus, Sanctus, Sanctus*. Vel etiam declarabat ardorem affectus illorum, nam vt rectè ait Gregorius 2. moral. cap. 4. *Magnus clamòr magnum est desiderium; tantò enim quisque minùs clamat, quantò minus desiderat; & tantò maiorem vocem in aurem incircumscripti spiritus exprimit, quantò in se eius desiderium pleniùs fundit . . . . Exercitatus cum reuerentia motus cordis, magnus est ad aures incircumscripti spiritus clamor vocis.* Et Augustinus in Psalm. 37. *Flagrantia charitatis clamor cordis est. Si semper manet charitas, semper clamas; si semper clamas, semper desideras.*

Col-

Colligitur ſecundò, linguam Angelorum (de qua 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum)* non eſſe aliud, quam potentiam quam habet Angelus ordinandi ſuum conceptum ad alios: quæ potentia reſidet formaliter in intellectu vt moto, & applicato à voluntate: *Nam ordinare eſt proprius actus rationis*, vt ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 17. art. 2. Vnde quando dicit hic art. 1. quod *voluntas ordinat conceptum mentis angelicæ ad manifeſtandum alteri*, ſolùm vult hanc ordinationem eſſe à voluntate Angeli, vt mouente ſeu applicante intellectum eius ad eam eliciendam. Quare Theodoretus explicans prædicta verba Apoſtoli, ſic ait: *Angelorum lingua dici debet intelligendi vis, per quam non quæ ſenſu, ſed intelligentia percipiuntur, manifeſtant; per quam Deum laudant, & inter ſe diſſerunt*. Et Theophilactus ſuper eundem locum: *Potentia quædam intelligendi, quà inuicem diuina communicant ſenſa, Angelorum eſt lingua.*

## §. II.

*Illuminatio Angelorum, non fit per infuſionem ſpecierum, vel productionem luminis intellectualis, aut vnionem luminis ſuperioris Angeli, cum lumine Angeli inferioris, ſed per ſolam propoſitionem obiecti, accomodatam capacitati inferioris.*

PRima pars huius aſſertionis expreſsè docetur à D. Thom. q. 9. de verit. art. 1. ad 10. vbi ſic ait: *Quando vnus Angelus ab alio*

 *il-*

*illuminatur, non infunduntur ei nouæ species, sed ex eisdem speciebus quas priùs habebat intellectus eius, confortatus per lumen superioris, efficitur plurium cognoscitiuus.* Constat etiam hæc pars ex dictis §. præcedenti de locutione Angelorum, nam eadem est ratio de illuminatione, & de locutione, quantùm ad hoc, & omnes Theologi qui existimant locutionem Angelorum fieri sine immissione specierum, docent pariter, Angelum superiorem non producere nouam speciem in intellectu inferioris quem illuminat.

Quod verò ipsum non illuminet, producendo in eo aliquod lumen intellectuale, sic ostenditur: vel illud lumen esset naturale, vel supernaturale: non naturale, quia illud non sufficeret, cùm illuminatio sit præcipuè de supernaturalibus. Neque supernaturale, tum quia D. Thom. hic art. 1. ad 2. ait quod *vnus Angelus non illuminat alium, tradendo illi lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ*: Tum etiam, quia lumen supernaturale non potest produci, nisi à Deo, vt auctore supernaturali.

Nec valet si dicas; quod licèt vnus Angelus non possit principaliter producere lumen supernaturale in intellectu alterius, bene tamen vt instrumentum diuinæ virtutis. Nam vnus Angelus illuminat alium, ob plenitudinem lucis, quam copiosè recipit à Deo, non autem ex eo solùm quod mouetur ab illo, per modum instrumenti, ad lucem in intellectu alterius producendam, quomodo posset etiam lapis, aut quælibet alia res insensibilis, huiusmodi lucem producere.

Tertia verò pars, quæ asserit; Angelum superpe-

periorem non illuminare inferiorem, vniendo ſuum lumen intellectuale cum lumine Angeli inferioris ſicque ſimul cum eo efficiendo intellectionem huius de quo ipſum illuminat: probatur contra Bannem, & Zumel. Nam ideò iſti Auctores volunt, Angelum ſuperiorem vnire ſuum lumen intellectuale cum lumine Angeli inferioris quem illuminat, quia exiſtimant iſtum cum ſuo lumine, non eſſe completè potentem ad percipiendam veritatem de qua illuminatur: ſed per hanc vnionem non redditur ad hoc magis potens, cùm per illam nihil phyſicum ei imprimatur, ſed ſolùm Angelus ſuperior ei aſſiſtat, vt ipſi dicunt: Ergo illuminatio Angelorum non fit per vnionem luminis Angeli ſuperioris, cum lumine Angeli inferioris, ad ſimul cum eo efficiendam intellectionem huius de quo ipſum illuminat.

Addo quod, ſi vna eademque intellectio efficeretur ab Angelo ſuperiori, & inferiori, vel produceretur ab ipſis, vt à duabus cauſis totalibus, vel partialibus? Non primum, cùm repugnet vnum, & eundem effectum procedere ſaltem de via ordinaria, à duabus cauſis totalibus, & particularibus, ſiue eiuſdem ordinis. Neque ſecundum, quia cùm intellectio Angeli inferioris ſit actio immanens, & vitalis, non poteſt ab aliquo principio extrinſeco (quale eſt Angelus ſuperior) tanquam à cauſa, etiam partiali, procedere.

Ex his probata manet quarta pars aſſertionis, ſi enim illuminatio Angelorum non fiat per infuſionem ſpecierum, vel productionem luminis intellectualis, aut vnionem luminis

Angeli ſuperioris, cum lumine Angeli inferioris, ſupereſt vt fiat per ſolam propoſitionem obiecti, accommodatam capacitati Angeli inferioris, quæ artificioſum magiſterium à Theologis appellatur, & ſic explicatur à D. Thom. q. 9. de verit. art. 5. *Superior Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis vniuerſales, vnde inferior Angelus non eſt proportionatus ad accipiendum cognitionem à ſuperior Angelo, niſi ſuperior Angelus cognitionem ſuã quodammodo diſtinguat, concipiendo in ſe illud de quo vult illuminare, per modum talem quo ſit comprehenſibile ab inferiori Angelo, & talem conceptum ſuum alteri Angelo manifeſtando, illum illuminat . . . . Eſt ſimile de magiſtro, qui videt diſcipulum non poſſe capere ea quæ ipſe cognoſcit, per illum modum quo ipſe cognoſcit, & ideò ſtudet diſtinguere, & multiplicare per exempla, vt ſic poſſint à Diſcipulo comprehendi*. Hoc ergo artificioſum magiſterium in hoc conſiſtit, quod Angelus ſuperior diſtinguit, diuidit, & veluti partitur veritatẽ quam ipſe in vniuerſali cognoſcit, & ſic diuiſam, & dearticulatam, Angelo inferiori per locutionem proponit, accomodando ſe capacitati illius; ſic enim eum illuminat, omnis enim manifeſtatio veritatis dicitur lumen, iuxta illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt.*

Hanc ſublimem doctrinam accepit Angelicus Doctor à Dionyſio, qui eam accepiſſe teſtatur à ſummo Theologo, ac beatiſſimo præceptore ſuo Paulo: Dionyſius enim de cœleſti hierarchia cap. 15. ante medium, explicans modum quo ſuperior Angelus illuminat infe-

inferiorem, ait esse per diuisionem, partitionemque intelligentiæ, quam ipse vniformem ab augustiore substantia accipit, in varios conceptus, quos prouida virtute diuidit, proponitque inferiori, iuxta capacitatem ipsius. Quo nihil clarius, & expressius in fauorem nostræ sententiæ dici potest.

Obijcies primò: Angelus superior non potest diuidere notitiam vniuersalem, & eam multiplicare in plures conceptus proportionatos Angelo inferiori: Ergo illuminatio Angelorum non potest consistere, in illo artificioso magisterio, seù in illa propositione obiecti, accomodata capacitati Angeli inferioris Consequentia patet, Antecedens probatur. Modus intelligendi connaturalis Angelo superiori, requirit notitiam illam vniuersalem, cùm per species vniuersales intelligat: Ergo non potest diuidere, & multiplicare suam notitiam in plures conceptus particulares, Angelo inferiori proportionatos.

Respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod quamuis modus naturalis intelligendi Angeli superioris, postulet hanc notitiæ vniuersalitatem; hoc tamen non impedit, quin possit eam diuidere, & multiplicare, iuxta capacitatem inferioris: vnde modus ille connaturalis, non exigit omnem conceptum Angeli superioris esse vniuersalem, sed solùm quod possit eum habere, cùm voluerit.

Obijcies secundò: Angelus inferior est intrinsecè impotens ad attingendam veritatem, illuminatione Angeli superioris sibi propositam; si enim esset potens ad illam cogno-

ſcendam, non indigeret illuminatione: Ergo poſtulat ſibi infundi aliquid phyſicum, quo intrinſecè roboretur, & fiat potens ad illam cognoſcendam. Vnde D. Thomas hic art. 1. docet quod cum ad intelligendum duo concurrant, ſcilicet virtus intellectiua, & ſimilitudo rei intellectæ, ſecundùm hæc duo vnus Angelus alteri veritatem notificare poteſt, primo quidem fortificando virtutem eius intellectiuam, ſecundò ex parte ſimilitudinis, quatenus Angelus ſuperior notitiam veritatis accipit in vniuerſali quadam acceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non eſt ſufficiens, & eam quodammodo diuidit, vt ab inferiori capi poſſit: Ergo non conſtituit Angelorum illuminationem in ſola proportionata obiectorum propoſitione, ſeù oſtenſione, quam artificioſum magiſterium appellamus, ſed etiam in aliquo ſe tenente ex parte potentiæ intellectiuæ, & eam conſortante, & immutante.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; intellectus enim Angeli inferioris ſufficienter roboratur, & ſit potens ad cognoſcendam veritatem ſibi ab Angelo ſuperiori propoſitam, per hoc quod illa proponatur modo ſibi proportionato, & accomodato. Sicut enim oculus corporeus, abſque ſui mutatione, poteſt fieri potens ad videndum aliquod obiectum, quod antea videre non poterat; per hoc ſcilicet quod obiectum illud in ſe mutetur, & de improportionato fiat proportionatum; ita etiam intellectus Angeli inferioris poteſt fieri potens ad attingendam aliquam veritatem, quam antea cognoſcere

non

non poterat, per hoc quod illa per magisterium artificiosum Angeli superioris, diuidatur & multiplicetur in plures conceptus, iuxta capacitatem inferioris, & sic reddatur eius intellectui proportionata. Vnde hæc duo, proponere obiectum modo proportionato intellectui Angeli illuminati, & fortificare lumen naturale ipsius, non ponunt in numero, sed important vnam, & eandem actionem Angeli illuminantis; siquidem ex hoc ipso, quod Angelus superior veritatem quam vniuersaliùs intelligit, inferiori proponat modo ipsi proportionato, roboratur intellectus Angeli inferioris; sicut confortatur potentia visiua per assistentiam luminis exterioris, quo medium, & obiectum illuminantur; & sicut mens discipuli confortatur ex eo quod magister ipsi proponit veritatem quam antea non cognoscebat, modo proportionato, & accommodato capacitati illius. Ex quo facilè intelligitur, & explicatur doctrina quam tradit S. Doctor hic artic. I.

Ex dictis colligitur primò, locutionem Angelicam in duobus potissimùm differre ab illuminatione, primò quia locutio est simplex manifestatio conceptus Angeli loquentis; illuminatio verò, præter manifestationem obiecti, dicit confortationem intellectiuæ potentiæ, modo iam explicato. Secundò, quia locutio potest esse de falsis, illuminatio verò semper est de veris, cùm illuminatio sit actus perfectiuus; intellectus autem non perficiatur nisi notitia veritatis.

Colligitur secundò, quod licèt Angeli inferiores possint loqui superioribus, & illis conceptus

ceptus suos manifestare, non tamen eos illuminare, quia non possunt illorum intellectum confortare, iuuando illum, per illustriorem propositæ veritatis ostensionem, iuxta illorum captum; cùm sint luminis inferioris, & intelligant per species minùs vniuersales, quam Angeli superiores.

Colligitur tertiò, Dæmones, quamuis sint superiores, non illuminare sibi inferiores; cùm enim actus illuminatiuus (teste Dionysio cap. 8. de cœlesti hierarchia) sit purgatiuus, & perfectiuus, quia purgat ab ignorantia, & perficit manifestatione veritatis, illa tantùm manifestatio nouæ cognitionis erit illuminatio, quæ intellectum illuminati certum reddit de veritate rei cognitæ. Hæc autem certitudo in Dæmonibus esse non potest, quia semper dubitare possunt, an qui rem sibi ignotam manifestauit, verum dixerit. Cùm enim vnus Dæmon alteri mentiri possit; nunquam audiẽs certus esse potest de veritate manifestata. Addo quod, illuminatio propriè dicta, est manifestatio veritatis, secundùm quod habet ordinem ad Deum, à quo est omnis lux, & veritas, vt docet D. Thomas hic art. 2. ad 1. & probat ex Dionysio cap. 15. de cœlesti hierarchia: licèt autem aliqui Dæmones clariùs percipiant aliquas veritates, quam alij, & interdum eas illis reuelent, hanc tamen veritatis manifestationem, non ordinant ad Deum, sed ad suam nequitiam detorquent: ideoque non illuminãt, sed potiùs tenebras inducunt.

Colligitur quartò, illuminationem posse fieri non solùm de rebus supernaturalibus, & mysterijs gratiæ, sed etiam de naturalibus qua-

lia

lia sunt futura contingentia, vel res præteritæ, quas quia cognouit vnus Angelus, dum erant præsentes, non verò alter, habet completas species illarum, non verò alius, qui ad eas, dũ erant præsentes, non aduertit: quare primus potest illas manifestare per illuminationem, sicut & futura contingentia; nam potest aliquas veritates contingentes naturales cognoscere vnus, quas non cognoscit alius. Vnde D. Thomas hic art. 1. ad 2. ait quod *vnus Angelus illuminat alium, manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ, & gloriæ.*

Dices, si sola veritatis naturalis manifestatio ad illuminationem sufficeret, Angelus manifestans sua secreta cordis alteri, illuminaret ipsum, quod expressè negat S. Thomas quæst. 107. art. 2.

Respondeo negando sequelam, cuius rationem assignat ibidem S. Doctor, quia illuminatio, iuxta Dionysium, est actus perfectiuus, perficit enim intellectum illuminatum, per veritatis manifestationem: non pertinet autem ad perfectioné vnius Angeli cognoscere quid alter velit, aut cogitet facere, quod est secreta interna alterius scire, sed quid veritas ipsa rei in se habeat. Vnde ibidem in resp. ad 3. ait *quod omnis Dei locutio est illuminatio, quia cùm voluntas Dei sit regula veritatis, etiã scire quid velit, pertinet ad perfectionem, & illuminationem mentis creatæ; sed non est eadem ratio de voluntate Angeli*, quia (vt dixerat in corpore articuli) *voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Vnde communicare ea quæ sunt à voluntate creata,*

*ta, inquantum huiusmodi, non est illuminare.*

Quæres primò, an illuminatio possit fieri inter Angelos de his quæ ab illis cognoscuntur per visionem beatam?

Respondeo cum D. Thom. hic art. 1. ad 1. illuminationes inter Angelos beatos non fieri de Deo, vel de essentia diuina, quia omnes Angeli tam superiores, quam inferiores, immediatè vident diuinam essentiam, & quantùm ad hoc vnus non docet, nec illuminat alium, sed omnes immediatè illuminantur à Deo. Posse tamen fieri de alijs quæ vident in verbo, nam vt idem Doctor ibidem discurrit: *Rationes diuinorum operum quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum verò Deum videntium, tanto vnusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectiùs videt. Vnde superior Angelus plura in Deo de rationibus diuinorum operum cognoscit, quam inferior, & de his eum illuminat.*

Quæres secundò, an supremi Angeli immediatè à Deo, vel à Christo illuminentur?

Respondeo probabile esse eos à Christo immediatè illuminari, quia Christus non solùm est caput hominum, sed etiam Angelorum, vt docet Apostolus ad Coloss. 2. spectat autem ad dignitatem capitis, immediatè in membra influere. De quo in Tractatu de Incarnatione.

Quæres tertiò, an illuminationes Angelorum sint duraturæ per totam æternitatem?

Respondeo eas duraturas tantùm vsque in diem iudicij, quia illæ sunt de rebus ad Ecclesiasticam hierarchiam spectantibus, præser-

tim de modo illam iuuandi ad suum finem consequendum: quæ ratio cessabit post diem Iudicij. Vnde Apostolus 1. ad Corinth. 15. ait quod Deus tunc *euacuabit omnem Principatum, & Potestatem, & virtutem*, non quidem quantùm ad distinctionem gradus, & perfectionis hierarchiæ, sed quantùm ad officia illuminandi, præsidendi, & gubernandi.

## CAPVT XVII.

### *De hierarchijs, & ordinibus Angelorum.*

TRes esse hierarchias Angelorum docent communiter Theologi post Dionysium de cœlesti hierarchia cap. 6. probatque D. Thomas hic quæst. 108. art. 1. hoc discursu: Multitudo ordinata sub Principe, multiplicatur secundùm modos quibus ab illo recipit gubernationem: Sed Angeli triplici diuerso modo diuinam gubernationem, seu illustrationes quibus à Deo gubernantur, recipiunt: Ergo tres dantur Angelorum hierarchiæ. Maior patet, Minor probatur: Aliqui Angeli rationes seu secreta diuinæ prouidentiæ, intuentur in prima, & vniuersalissima causa, alij in causis secundis vniuersalibus, alij in causis specialibus: v.g. salùs D. Petri cognoscitur ab aliquibus Angelis in causa vniuersalissima, quæ est voluntas Dei; ab alijs in principijs vniuersalibus, puta in passione Christi; ab alijs in causa particulari, nempe martyrio ipsius: Ergo dantur tres diuersi modi quibus

An-

Angeli diuinas illustrationes recipiunt, primus pertinet ad primam hierarchiam, secundùs ad secundam, tertius ad tertiam.

Prima quæ semper Deo assistit, in res ordines distinguitur, iuxta triplicem modum, quo Angeli illius hierarchiæ Deum respiciũt. In primis enim aliqui habitudinem habent ad Deum, ratione excellentissimæ vnionis, quæ fit per ardentissimum amorem, & hi *Seraphim* nuncupantur, à verbo hebraico *Saraph*, quod latinè accendere dicitur. Vnde de illis ait Gregorius hũmil. 34. *Quò subtilius diuinitatem aspiciunt, eo validius in eius amore flammescunt*. Secundò alij Deum respiciunt, vt sua secreta peculiariter eis reuelantem, & hi *Cherubim* appellantur, quod plenitudinem, ac profusionem diuinæ scientiæ, & sapientiæ significat: Vnde Dionysius cap. 7. de cœlesti hierarchia ait eos esse veluti specula perlucida, ab omni labe pura, quæ primum diuinæ lucis radium recipiunt, & sine inuidia in eos qui sequuntur infundunt. De illis etiam scribit Bernardus lib. 5. de considerat. cap. 4. *Cherubim ex ipso sapientiæ fonte ore altissimi haurientes, & refundentes fluenta scientiæ, vniuersis cæli ciuibus infundunt*. Tertiò alij Deum respiciunt, vt peculiariter in eis sedentem, & in illuminationibus suis vltimò quiescentem, & hi *Throni*, & à Dionysio *Theophori*, seu Deum portantes nũcupantur. Vocantur etiã *Dei sedes*, quia sicut sedes suscipit sedentem, qui & in ea deferri potest; sic & prædicti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt.

Secunda hierarchia, quæ rebus creatis præest,

eſt, & ad quam ſpectat generalis diſpoſitio rerum agendarum, diuiditur etiam in tres ordines, primus dicitur Dominationum, ad quas pertinet diſtribuere alijs quæ ſunt agenda, dominorum enim eſt facienda præſcribere. Vnde Bernardus lib. 5. de conſiderat. cap. 4. de illis ait: *Adeo supereminent, vt reſpectu eorum cæteri videantur omnes adminiſtratorij ſpiritus, & ad iſtos tanquam ad dominos referri regimina principatuum, tutamina poteſtatum, operationes virtutum reuelationes Archangelorum, curam, & prouidentiam Angelorum.* Secundus ordo eſt Virtutum, quæ iam incipiunt generalia opera exequi, vt mouere cœlos, & facere opera mirabilia, quæ ad gubernationem mundi, & Eccleſiæ regimen pertinent; & ideò dicuntur Virtutes, quia diuina virtute qua pollent ſigna, & prodigia patrant. Tertiùs eſt Poteſtatum, ad quem ſpectat inconcuſſum diuinæ prouidentiæ ordinem ſeruare, remouendo impedimenta, & coercendo Dæmones, ne illum peruertant.

Tertia etiam hierarchia, ad quam pertinet executioni mandare, & applicare cauſis particularibus ordinem diuinæ prouidentiæ, diſtinguitur pariter in tres ordines: Primus vocatur Principatuum, *quia*, vt ait Gregorius, *ipſis quoque bonis Angelorum Spiritibus præſunt* (Angelis nimirum, & Archangelis) *quia ſubiectis alijs, dum quæquæ ſunt agenda diſponunt, eis ad explenda diuina miniſteria principantur*. Secundus dicitur Archangelorum, qui diuinorum myſterium conſcij, non niſi magnis, & præcipuis de cauſis, ad nuntianda mittuntur, iuxta illud Gregorij Magni:

*Qui*

*Qui minima nuntiant Angeli, qui verò summa annuntiant, Archangeli vocantur.* Tertius Angelorum dicitur, qui minima nuntiant, & quibus priuatorum hominum custodia demandata est. De his nouem Angelorum choris eleganter disserit Bernardus lib. 5. de consider. cap. 4.

Ex his aliqui dicuntur assistentes, quia Deo continuò assistunt, & ab illo immediatè illuminationes recipiunt: alij ministrantes appellantur, quia ad mundi regimen, vel per modum exequentis, vel per modum disponentis ministrant, iuxta illud Daniel. *Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei.* Est autem difficultas, & controuersia inter Theologos, nam de lege exraordinaria, Angeli primæ hierarchiæ, qui assistentes vocantur, ad exteriora ministeria à Deo mittantur?

Respondeo negatiuè cum D. Thoma hic art. 2. Ordo enim naturæ à Deo non prætermittitur (inquit S. Doctor) nisi quia sic expedit ad gratiæ manifestationem, vel ad fidei confirmationem: hæ verò rationes cessant in ministerijs Angelorum, quia illa pertinent ad ordinem gratiæ, & aliunde prætermissio ordinis statui nō valet ad fidei confirmationem, cùm non possit hominibus viatoribus innotescere: Ergo Angeli assistentes, nec de lege Dei ordinaria, nec extraordinaria ad exteriora ministeria mittuntur.

Nec obstat quod Apostolis ad Hebr. 1. dicat quod omnes Angeli sunt *administratorij Spiritus*, sic enim appellantur, quia omnes ministrant, missione mediata, vel immediata,

vt explicat D. Thomas art. citato ad 1. nam vel exercent exterius ministerium, vel alios mouent ad illud exercendum.

Non obest etiam quod Isaiæ 6. Angelus qui huius Prophetę labia ignito carbone purgauit, Seraphim appelletur, & ille quem Genes. 3. Deus ante portam Paradisi terrestris collocauit, Cherubim nũcupetur. Et Tobiæ 12. Raphael dixerit: *Ego sum vnus ex septem, qui astamus ante Deum*. Hæc inquam non obstant, nam primus Angelus, Seraphim dicitur, non quòd fuerit ex prima hierarchia, & ordine Seraphinorum, sed quia venerat ad incendendum, & purgandum labia Prophetæ, idque præstabat virtute, & authoritate alicuius Seraphini, cuius erat veluti vicarius, ac minister. Vnde Gregorius homil. 34. in Euang. *Hi spiritus qui mittuntur, eorum vocabulum percipiunt, quorum officium gerunt: qui enim vt peccata locutionis incendat, de altari Angelus carbonem portat, Seraphim vocatur, quod incendium dicitur*. Secundus quoque Cherubim appellatur, non quòd fuerit ex ordine Cherubinorum, sed quia positus fuit ante portam Paradisi terrestris, vt custodiret lignum scientiæ, quæ Cherubinis attribuitur, & vt ex eo intelligeretur, vigilantissimum, & sapientissimum Paradisi custodem esse à Deo positum, quem nemo decipere posset, & dolo vel astutia in Paradisum intrare. Tertius verò dicitur esse vnus ex septem, qui astant ante Dominum, non quod sit vnus ex Angelis primæ hierarchiæ, qui assistentes dicuntur (custodia enim Tobiæ non fuit ministerium adeò excellens, vt ab vno Angelo infimæ hierar-

chiæ

chiæ exhiberi non potuerit) sed quia est vnus ex multis Angelis qui astant ante Dominum, videntes faciem eius semper, teste enim Gregorio homil. 33. septenario numero vniuersitas figuratur. Vel etiam, quia est vnus ex septem Angelis, qui veluti principes, vniuersæ terræ præfecti sunt, de quibus sæpè mentio fit in Apocalypsi.

Aduertendum tamen, quod licet Angeli primæ hierarchiæ nunquam mittantur ad ea ministeria, quæ ad salutem hominum, & bonum electorum ordinantur; nam vt ait Gregorius homil. 34. in Euang. *Qui assistunt sic contemplationem intima perfruuntur, vt ad explenda foris opera minimè mittantur*. Tamen probabile, ac verisimile est, illos fuisse missos ad ministrandum Christo, tanquam capiti, post eius tentationem, ac ieiunium in deserto. & in honorem Christi ad terram descendisse, tum in die natiuitatis eius, *cùm facta est multitudo militiæ cœlestis, canentium ac dicentium, gloria in Excelsis Deo*; hanc enim Chrysostomus dicit ex omnibus Angelorum choris fuisse conflatam. Tum etiam, cùm Christus resurrexit, & in cœlum ascendit, vt eius victoriam ac triumphum honorarent: cùm enim in Christo sit ordo vnionis hypostaticæ, qui est superior ordini gratiæ, propter illum prætermitti potuit ordo qui seruatur in ministerijs Angelorum, qui attenditur secundùm dona gratiarum; sicut propter ordinem gratiæ, prætermittitur ordo naturæ.

# TRACTATVS VIII.

# DE

## *Homine, varijsque statibus naturæ humanæ.*

CVM homo post Angelum, secundum inter creaturas à Deo conditas obtineat locum, absoluta tractatione de Angelis, consequens est vt de homine breuiter disseramus, quem Nazianzenus *alterum Angelum*, Chrysostomus verò *Angelum terrestrem* appellat, & qui est veluti mundi compendium, orizon temporis, & æternitatis, & vinculum rerum corporearum, & spiritualium. Est enim, vt ait Augustinus 9. de ciuit. cap. 13. *Medium inter pecora, & Angelos, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem vero cum Angelis.* Vnde verè dixit idem S. Doctor, quod *ex mirabilibus omnibus quæ fecit Deus propter hominem, maius miraculum est ipse homo.* Verùm quia Philosophi de partibus hominis quibus componitur, anima scilicet, & corpore, de potentijs tum spiritualibus, tum corporeis, ac etiam de passionibus, affectibusque disserunt, vnum superest, vt de varijs

rijs ſtatibus in quibus homo eſt, vel fuit, aut eſſe potuit, breuiter diſſeramus; nempe de ſtatu innocentiæ, & integritatis de ſtatu naturæ lapſæ, & de ſtatu naturæ puræ.

## CAPVT I.

*De creatione primi hominis.*

LIcet homo primum inter creaturas corporeas locum obtineat, fuit tamen poſtremo loco productus: conueniens enim fuit, priùs creari magnum mundum, poſtea paruum, qui eſſet totius mundi magni velut perfectum quoddam compendium. Vel aut ait Nazianzenus orat 43. *Priùs conſtruendum erat palatium, & poſtea Rex introducendus*. Vel vt diſcurrit Niſſenus lib. de opificio hominis cap. 2. *Conſentaneum non erat, vt princeps ac rector exiſteret, antequam eſſent illa quibus imperaret; ſed vt conſtituto iam imperio, tum Rex demum renuntiaretur*.

Eius productionem deſcribens. Moyſes cap. 1. & 2. Geneſi, introducit Deum ſic loquentem: *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram, &c.* Quibus verbis hominis dignitas, & excellentia mirum in modum commendatur. Primò quidem, quia cùm Deus ad aliarum rerum corporearum productionem, ſolo ſit vſus imperio, in creatione hominis, priùs veluti conſultationem, & deliberationem de eo condendo adhibuit; non quòd Deus conſultatione, & deliberatio-

ne egeat, sed vt humani opificij dignitas apertiùs insinuetur; solent enim opifices diù deliberare, vbi aliquid magni momenti aggrediendum est. Secundò, quia cùm aliæ res corporeæ, sint tantùm veluti quædam signa, & vestigia Creatoris, homo est quædam diuinitatis imago, ob liberum arbitrium quo pollet, & propter regiam dignitatem quam in res omnes terrenas obtinet, vnde subdit scriptura: *Vt præsit piscibus maris, & volatilibus cœli, &c.* Dicitur verò *factus ad imaginem Dei*, non verò imago Dei, ad significandum, imaginem illam nondum esse perfectam, & completam, sicut est Dei Filius, sed tendere in perfectionem, quam obtinebit per gloriam, & visionem beatificam; tunc enim, vt ait Apostolus, *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Subditur *ad similitudinem nostram*, quia vt innuit Bernardus serm. 1. de Annunt. in imagine arbitrij libertas, & alia dona naturalia intelliguntur: similitudo vero refertur præcipuè ad dona gratuita, & supernaturalia, cum quibus Adam creatus est, quæ fuerunt veluti ornamenta quædam, & complementa, imagini Dei superfusa, & pulchritudinem eius, ac venustatem mirum in modum augentia.

Subdit Moyses: *Formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.* Quibus verbis explicat in primis materiam ex qua corpus hominis efformatum est, nimirum limum terræ, quem Deus in productione eius idcirco adhibere voluit, vt tam humili sui principij vilitate confunderetur, & suæ originis considera-

rijs statibus in quibus homo est, vel fuit, aut esse potuit; breuiter disseramus; nempe de statu innocentiæ, & integritatis de statu naturæ lapsæ, & de statu naturæ puræ.

# CAPVT I.

## *De creatione primi hominis.*

LIcet homo primum inter creaturas corporeas locum obtineat, fuit tamen postremo loco productus: conueniens enim fuit, priùs creari magnum mundum, postea paruum, qui esset totius mundi magni velut perfectum quoddam compendium. Vel aut ait Nazianzenus orat 43. *Priùs construendum erat palatium, & postea Rex introducendus*. Vel vt discurrit Nissenus lib. de opificio hominis cap. 2. *Consentaneum non erat, vt princeps ac rector existeret, antequam essent illa quibus imperaret; sed vt constituto iam imperio, tum Rex demum renuntiaretur*.

Eius productionem describens Moyses cap. 1. & 2. Genesi, introducit Deum sic loquentem: *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, &c.* Quibus verbis hominis dignitas, & excellentia mirum in modum commendatur. Primò quidem, quia cùm Deus ad aliarum rerum corporearum productionem, solo sit vsus imperio, in creatione hominis, priùs veluti consultationem, & deliberationem de eo condendo adhibuit; non quòd Deus consultatione, & deliberatio-

ne

ne egeat, sed vt humani opificij dignitas apertiùs insinuetur; solent enim opifices diù deliberare, vbi aliquid magni momenti aggrediendum est. Secundò, quia cùm aliæ res corporeæ, sint tantùm veluti quædam signa, & vestigia Creatoris, homo est quædam diuinitatis imago, ob liberum arbitrium quo pollet, & propter regiam dignitatem quam in res omnes terrenas obtinet, vnde subdit scriptura: *Vt præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, &c.* Dicitur verò *factus ad imaginem Dei*, non verò imago Dei, ad significandum, imaginem illam nondum esse perfectam, & completam, sicut est Dei Filius, sed tendere in perfectionem, quam obtinebit per gloriam, & visionem beatificam; tunc enim, vt ait Apostolus, *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Subditur *ad similitudinem nostram*, quia vt innuit Bernardus serm. 1. de Annunt. in imagine arbitrij libertas, & alia dona naturalia intelliguntur: similitudo vero refertur præcipuè ad dona gratuita, & supernaturalia, cum quibus Adam creatus est, quæ fuerunt veluti ornamenta quædam, & complementa, imagini Dei superfusa, & pulchritudinem eius, ac venustatem mirum in modum augentia.

Subdit Moyses: *Formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*. Quibus verbis explicat in primis materiam ex qua corpus hominis efformatum est, nimirum limum terræ, quem Deus in productione eius idcirco adhibere voluit, vt tam humili sui principij vilitate confunderetur, & suæ originis considera-

tio esset, vt ait Basilius, *salutare quoddam amuletum aduersus quodcumque peccatum.* Deinde formam eius declarat, dum subdit: *inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*, vbi hebraica lectio habet *spiraculũ vitarum*, quo significari putat Caietanus, in commentarijs adhunc locum, triplicem vitam quam anima rationalis tribuit corporis, nempe vegetatiuam, sensitiuam, & rationalem.

Locus vbi Adam creatus est, penitus ignoratur; certum tamen est, illum extra Paradisum terrestrem fuisse conditum, hoc enim Moyses Genes. 3. apertè declarat, dum ait: *Eiecit Deus Adam de Paradiso, vt operaretur terram, de qua sumptus est*, quam plures Hebræorum existimant fuisse agrum Damascenum, & Adamum formatum esse ex terra rubra huius agri, qualis est terra nondum elaborata, quæ vulgo terra virgo dicitur.

Illum fuisse creatum à Deo perfectum, quantùm ad molem, & magnitudinem corporis, & ætate ad generandum idonea, constat ex illis verbis quæ Deus dixit primis parentibus, post eorum productionem: *Crescite, & multiplicamini, & replete terrã.* Ratio etiam id suadet: decuit enim perfecta esse prima illa Dei Opera, quæ in mundi productione, proximè, & immediatè ab eo facta sunt: sicut igitur cætera animalia, corporis mole, ætateque perfecta condidit; ita quoque, ac multò magis, hominem in perfecta ætate, & corporis magnitudine condidisse existimandum est.

Deus non statim cum Adamo produxit Euam, sicut dum alias effecerat animantium species, simul vtrumque sexum formarat, sed

ex

ex homine iam producto eam eduxit, & ex eius costa effinxit; idque fuit valde congruum, tum vt homo cognosceret se ordinari ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere, non verò ad generationem, & propagationem, cui mulier deseruit. Tum, etiam, vt in hoc quædam dignitas hominis seruaretur, vt sicut Deus est principium totius vniuersi, ita & homo esset principium totius speciei: Actor. 17. *Deus fecit ex vno omne genus hominum.*

Si autem quæras, cur costam adhibuerit Deus ad Euæ productionem; Respondebo Deum id præstitisse, tum vt ostenderet mulierem sociam, & collateralem esse viri, non seruam; at neque etiam dominam, sed viro capite suo inferiorem, eique subditam. Tum vt mysticè designaret, quod Ecclesia sumit à Christo principium. Vnde Apostolus ad Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est: ergo autem dico in Christo, & in Ecclesia.*

## CAPVT II.

### *Priuilegia status innocentiæ.*

VAria fuerunt huius fęlicissimi status priuilegia. Primum ac præcipuum fuit, quod Adam in statu gratiæ, & iustitiæ originalis creatus est. Ita expresse Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 1. vbi ait quod *Adam peccando amisit sanctitatem, & iustitiam, in qua constitutus fuerat.* Et colligitur ex scriptura Eccl. 7. *Fecit Deus hominem*

*rectum*: rectitudo autem hominis, quantùm ad animam, de qua loquitur Scriptura, attenditur penes conuersionem ad vltimum finem simpliciter, quæ est effectus gratiæ, & charitatis. Et certè si Deus alias creaturas corporeas in statu perfecto creauit, & arbores. v.g. in ea magnitudine condidit, in qua fructus naturæ suæ proprios possent producere; quantò magis conueniens fuit, vt hominem in eo statu, & perfectione crearet, in qua fructus meritorios vitæ æternæ, ad quam illum destinauerat, producere posset, subindeque vt gratia sanctificante, quæ est radix, & principium meriti vitæ æternæ, illum ornaret.

Quæres, an iustitia originalis esset habitus entitatiuè distinctus à gratia sanctificante?

Respondeo negatiuè. Ita enim colligitur ex D. Thoma hic qu. 95. art. 1. vbi sic ait: *Per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur*, scilicet Adamo, in statu innocentiæ: At subdebantur per iustitiam originalem: Ergo hæc erat habitus gratiæ sanctificantis. Sicut ergo gratia capitalis, & gratia habitualis in Christo, gratia habitualis, & sacramentalis in nobis, non distinguuntur realiter, sed sunt vnicus simplex habitus, diuersa tamen nomina sortiuntur, ob diuersos effectus quos præstant, vel diuersa auxilia quæ connotant. Ita pariter iustitia originalis, & gratia sanctificans in Adamo erant idem habitus secundùm rem, qui diuersis nominibus appellatur, per ordinem ad diuersos effectus quos causabat; nam quatenus erat causa sanctitatis, & principium meriti vitæ æternæ, gratia sanctificans dicitur; prout verò erat

radix triplicis ſubiectionis, nempe corporis ad animam; appetitus inferioris ad ſuperiorem, & ſuperioris ad Deum, aliorumque donorum, & priuilegiorum, quæ Deus Adamo pro ſe, & ſuis poſteris in ſua creatione contulerat, iuſtitia originalis appellatur. Habebat tamen gratia ſanctificans in Adamo, prout erat ipſa iuſtitia originalis, modum aliquem perfectionis, quem non habet in nobis, nec habuit in Adamo poſt lapſum, quando per pœnitentiam eam recuperauit, non quidem penes maiorem intenſionem intenſior enim modò eſt in aliquibus iuſtis gratia ſanctificans, quam fuiſſet in aliquibus hominibus in ſtatu innocentiæ, ſi ille perſeueraſſet, & tamen in illis non habet rationem originalis iuſtitiæ, ſicut in iſtis, ſed penes maius dominium gratiæ ſupra animam, maioremque ſubordinationem iſtius ad illam; eo proportionali modo quo in patria, ex pleniſſimo dominio gratiæ ſupra animam, redundant dotes in corpus, quæ perfectiſſimè illud animæ ſubordinant, & ſubijciunt; quò enim gratia magis dominatur menti eò dat animæ maius dominium ſupra corpus, illudq: magis ei ſubijcit.

Dices. D. Thomas hic quæſt. 100. art. 1. ad 2. dicit ſubiectionem ſupernaturalem rationis ad Deum, quæ erat per gratiam gratum facientem, fuiſſe radicem originalis iuſtitiæ, in cuius rectitudine factus eſt homo: Ergo cùm nihil poſſit eſſe radix ſui ipſius, originalis iuſtitia, iuxta D. Thomam, erat habitus diuerſus à gratia ſanctificante.

Reſpondeo D. Thom. non velle originalem iuſtitiam ſecundùm ſe totam fuiſſe in huiuſ-

modi subiectione radicatam, sed quia rectitudo iustitiæ originalis plura complectitur, scilicet subiectionem corporis ad animam, appetitus sensitiui ad rationem, & rationis ad Deum, ipsum intendere, talem esse ordinem in ista, vt subiectio mentis ad Deum sit radix cæterorum: quasi diceret, quod inter ea quæ complectitur iustitia originalis, primum, & radix aliorum, est subiectio mentis ad Deum, quæ est per gratiam, vt idem S. Doctor hic q. 95. art. 1. his verbis declarat: *Erat rectitudo* (in primo homine) *secundùm hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & animæ corpus: prima autem subiectio erat causæ & secundæ, & tertiæ.*

Secundum priuilegium Adamo concessum in statu innocentiæ, & in eius productione, consistit in eo quod intellectus eius fuit plenitudine scientiæ perfusus. Nam de primis parentibus dicitur Ecclesi. 17. *Disciplina intellectus repleuit illos, creauit illis scientiam spiritus, sensu impleuit cor illorum, & mala, & bona ostendit illis.* Id etiam probat D. Thomas hic quæst. 94. art. 3. duplici ratione: Prima est, quia Adam imposuit nomina animalibus, vt dicitur Genes. 2. sed hoc peritè facere non poterat, nisi ipsorum naturam, & proprietates rectè cognosceret: Ergo illorum notitiam Deus ipsi in creatione infudit. Secunda sumitur ex eo quod Adam primitus institutus est, vt esset aliorum principium, non solùm quoad generationem, sed etiam quantùm ad instructionem, & gubernationem; vnde sicut institutus est in statu perfecto quãtùm ad corpus, vt statim posset generare, ita institui de-

buit

buit in statu perfecto quoad animam, vt statim posset alios instruere, & gubernare: Ergo accepit scientiam omnium de quibus natus est homo instrui naturaliter, quæ sunt ea quæ deducuntur ex principijs per se naturaliter notis.

Nec solùm Adam in sui creatione habuit notitiam rerum naturalium, sed etiam supernaturalium, præcipuè verò mysterij Trinitatis, & Incarnationis, quæ ipsi tunc reuelata fuerunt; licet istud cognouerit, solum quantum ad substantiam, non verò quantùm ad motiuum; quatenus scilicet ordinabatur ad redemptionem generis humani, & satisfactionem pro peccato originali; non enim præscius fuit Adam peccati sui, vt docet Augustinus lib. 11. de Genesi ad litt. cap. 18. aliàs tunc fuisset miserrimus, quæ miseria cùm florentissimo innocentiæ statu cohærere non potest.

Tertiùm priuilegium Adamo concessum, in sua creatione, est quod tunc eius voluntas seu appetitus, omnibus virtutibus infusis, tam moralibus, quam theologicis fuit instructus; tum quia id exigebat præcellens illa gratia, qua tūc fuit ornatus, quam virtutes veluti proprietates consequuntur; tum felicissimus ille status, in quo vires omnes animæ virtutibus disponi, & ornari postulabant. Vnde Augustinus cōcione ad Catechum. c. 2. loquens de Adamo in statu innocentiæ ait quod tunc erat *pudicitia armatus*, *temperantia compositus*, *claritate splendidus*, & D. Ambrosius lib. de Elia, & ieiunio c. 4. quod erat *omnium virtutum velamine opertus*.

Quartum priuilegium: Protoparens gaudebat pleno & despotico super omnia animantia domi-

[illegible] Genes. 1. *Facia-*
[illegible] *& similitudinem*
[illegible] *& volatili-*
[illegible] *quod mo-*
[illegible] mum
[illegible] ratione, &
[illegible] per iustitiam
[illegible] Deo, & ple-
[illegible], & in-
[illegible] signum,
[illegible] quasi
[illegible] expen-
[illegible] in Genes.
[illegible] ab
[illegible], & de-
[illegible] mise-
[illegible] poenae
[illegible], ante-
[illegible] peccarat,
[illegible] post Au-
[illegible] cap. 18. Vbi
[illegible] *in-*
[illegible] *sed pa-*

[illegible]: Ergo in
[illegible], sed
[illegible] peccatum.
[illegible] S. Thom.
[illegible] *seductio*
[illegible] *subse-*
[illegible] *dicit*
[illegible] *ad litt.*
[illegible] *non cre-*
[illegible] *propriae*
[illegible] *praesumptio.*
Se-

Sextum priuilegium fuit immunitas ab omni ægritudine, dolore, & tristitia. Nam felicissimus innocentiæ status erat veluti quædam prælibatio, & incohatio beatitudinis cœlestis, in qua non solùm erit omnium affluentia bonorum, sed etiam immunitas, & carentia omnium malorum. Vnde etiam in statu innocentiæ homo erat immortalis, non quòd haberet impotentiam moriendi, sed quia habebat potentiam non moriendi, si legem sibi præscriptam seruasset, vt docet augustinus lib. 7. de Genesi ad litt. cap. 25. his verbis, *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori: aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creauit Deus; aliud est autem posse non mori, secundùm quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei præstabatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ.*

Vt meliùs hoc priuilegium intelligatur, obseruandum est, tres mortis hominis præcipuas esse causas. Prima est, quod eius corpus rebus contrarijs, & inter se pugnantibus constet, nimirum quatuor elementis, & quatuor humoribus, & partibus non solùm diuersis, sed etiam diuersas dispositiones, affectiones, & temperamenta exigentibus. Secunda est calor naturalis humidum radicale continuò depascens, & licet per cibum, ac potum resarciatur, non tamen secundùm eam puritatem, & sinceritatem quam primò habuit. Tertia est ab agentibus extrinsecis quæ possunt homini mortem inferre, vt sunt animalia venenata, aut ferocia, inimici homines, Dæmones, &c. In

tio esset, vt ait Basilius, *salutare quoddam amuletum aduersus quodcumque peccatum.* Deinde formam eius declarat, dum subdit: *inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ*, vbi hebraica lectio habet *spiraculũ vitarum*, quo significari putat Caietanus, in commentarijs adhunc locum, triplicem vitam quam anima rationalis tribuit corporis, nempe vegetatiuam, sensitiuam, & rationalem.

Locus vbi Adam creatus est, penitus ignoratur; certum tamen est, illum extra Paradisum terrestrem fuisse conditum, hoc enim Moyses Genes. 3. apertè declarat, dum ait: *Eiecit Deus Adam de Paradiso, vt operaretur terram, de qua sumptus est*, quam plures Hebræorum existimant fuisse agrum Damascenum, & Adamum formatum esse ex terra rubra huius agri, qualis est terra nondum elaborata, quæ vulgo terra virgo dicitur.

Illum fuisse creatum à Deo perfectum, quantùm ad molem, & magnitudinem corporis, & ætate ad generandum idonea, constat ex illis verbis quæ Deus dixit primis parentibus, post eorum productionem: *Crescite, & multiplicamini, & replete terrã.* Ratio etiam id suadet: decuit enim perfecta esse prima illa Dei Opera, quæ in mundi productione, proximè, & immediatè ab eo facta sunt: sicut igitur cætera animalia, corporis mole, ætateque perfecta condidit; ita quoque, ac multò magis, hominem in perfecta ætate, & corporis magnitudine condidisse existimandum est.

Deus non statim cum Adamo produxit Euam, sicut dum alias effecerat animantium species, simul vtrumque sexum formarat, sed

ex

ex homine iam producto eam eduxit, & ex eius costa effinxit; idque fuit valde congruum, tum vt homo cognosceret se ordinari ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere, non verò ad generationem, & propagationem, cui mulier deseruit. Tum, etiam, vt in hoc quædam dignitas hominis seruaretur, vt sicut Deus est principium totius vniuersi, ita & homo esset principium totius speciei: Actor. 17. *Deus fecit ex vno omne genus hominum.*

Si autem quæras, cur costam adhibuerit Deus ad Euæ productionem; Respondebo Deum id præstitisse, tum vt ostenderet mulierem sociam, & collateralem esse viri, non seruam; at neque etiam dominam, sed viro capite suo inferiorem, eique subditam. Tum vt mysticè designaret, quod Ecclesia sumit à Christo principium. Vnde Apostolus ad Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est: ergo autem dico in Christo, & in Ecclesia.*

## CAPVT II.

### *Priuilegia status innocentiæ.*

VAria fuerunt huius fęlicissimi status priuilegia. Primum ac præcipuum fuit, quod Adam in statu gratiæ, & iustitiæ originalis creatus est. Ita expresse Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 1. vbi ait quod *Adam peccando amisit sanctitatem, & iustitiam, in qua constitutus fuerat.* Et colligitur ex scriptura Eccl. 7. *Fecit Deus hominem*

*rectum*: rectitudo autem hominis, quantùm ad animam, de qua loquitur Scriptura, attenditur penes conuersionem ad vltimum finem simpliciter, quæ est effectus gratiæ, & charitatis. Et certè si Deus alias creaturas corporeas in statu perfecto creauit, & arbores. v.g. in ea magnitudine condidit, in qua fructus naturæ suæ proprios possent producere; quantò magis conueniens fuit, vt hominem in eo statu, & perfectione crearet, in qua fructus meritorios vitæ æternæ, ad quam illum destinauerat, producere posset, subindeque vt gratia sanctificante, quæ est radix, & principium meriti vitæ æternæ, illum ornaret.

Quæres, an iustitia originalis esset habitus entitatiuè distinctus à gratia sanctificante?

Respondeo negatiuè. Ita enim colligitur ex D. Thoma hic qu. 95. art. 1. vbi sic ait: *Per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur*, scilicet Adamo, in statu innocentiæ: At subdebantur per iustitiam originalem: Ergo hæc erat habitus gratiæ sanctificantis. Sicut ergo gratia capitalis, & gratia habitualis in Christo, gratia habitualis, & sacramentalis in nobis, non distinguuntur realiter, sed sunt vnicus simplex habitus, diuersa tamen nomina sortiuntur, ob diuersos effectus quos præstant, vel diuersa auxilia quæ connotant. Ita pariter iustitia originalis, & gratia sanctificans in Adamo erant idem habitus secundùm rem, qui diuersis nominibus appellatur, per ordinem ad diuersos effectus quos causabat; nam quatenus erat causa sanctitatis, & principium meriti vitæ æternæ, gratia sanctificans dicitur; prout verò erat

ra-

radix triplicis ſubiectionis, nempe corporis ad animam; appetitus inferioris ad ſuperiorem, & ſuperioris ad Deum, aliorumque donorum, & priuilegiorum, quæ Deus Adamo pro ſe, & ſuis poſteris in ſua creatione contulerat, iuſtitia originalis appellatur. Habebat tamen gratia ſanctificans in Adamo, prout erat ipſa iuſtitia originalis, modum aliquem perfectionis, quem non habet in nobis, nec habuit in Adamo poſt lapſum, quando per pœnitentiam eam recuperauit, non quidem penes maiorem intenſionem intenſior enim modò eſt in aliquibus iuſtis gratia ſanctificans, quam fuiſſet in aliquibus hominibus in ſtatu innocentiæ, ſi ille perſeueraſſet, & tamen in illis non habet rationem originalis iuſtitiæ, ſicut in iſtis, ſed penes maius dominium gratiæ ſupra animam, maioremque ſubordinationem iſtius ad illam; eo proportionali modo quo in patria, ex pleniſſimo dominio gratiæ ſupra animam, redundant dotes in corpus, quæ perfectiſſimè illud animæ ſubordinant, & ſubijciunt; quò enim gratia magis dominatur menti eò dat animæ maius dominium ſupra corpus, illudq: magis ei ſubijcit.

Dices. D. Thomas hic quæſt. 100. art. 1. ad 2. dicit ſubiectionem ſupernaturalem rationis ad Deum, quæ erat per gratiam gratum facientem, fuiſſe radicem originalis iuſtitiæ, in cuius rectitudine factus eſt homo: Ergo cùm nihil poſſit eſſe radix ſui ipſius, originalis iuſtitia, iuxta D. Thomam, erat habitus diuerſus à gratia ſanctificante.

Reſpondeo D. Thom. non velle originalem iuſtitiam ſecundùm ſe totam fuiſſe in huiuſ-

modi subiectione radicatam, sed quia rectitudo iustitiæ originalis plura complectitur, scilicet subiectionem corporis ad animam, appetitus sensitiui ad rationem, & rationis ad Deum, ipsum intendere, talem esse ordinem in ista, vt subiectio mentis ad Deum sit radix cæterorum: quasi diceret, quod inter ea quæ complectitur iustitia originalis, primum, & radix aliorum, est subiectio mentis ad Deum, quæ est per gratiam, vt idem S. Doctor hic. q. 95. art. 1. his verbis declarat: *Erat rectitudo* (in primo homine) *secundùm hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & animæ corpus: prima autem subiectio erat causa, & secundæ, & tertiæ.*

Secundum priuilegium Adamo concessum in statu innocentiæ, & in eius productione, consistit in eo quod intellectus eius fuit plenitudine scientiæ perfusus. Nam de primis parentibus dicitur Eccles. 17. *Disciplina intellectus repleuit illos, creauit illis scientiam spiritus, sensu impleuit cor illorum, & mala, & bona ostendit illis.* Id etiam probat D. Thomas hic quæst. 94. art. 3. duplici ratione: Prima est, quia Adam imposuit nomina animalibus, vt dicitur Genes. 2. sed hoc peritè facere non poterat, nisi ipsorum naturam, & proprietates rectè cognosceret: Ergo illorum notitiam Deus ipsi in creatione infudit. Secunda sumitur ex eo quod Adam primitus institutus est, vt esset aliorum principium, non solùm quoad generationem, sed etiam quantùm ad instructionem, & gubernationem; vnde sicut institutus est in statu perfecto quãtùm ad corpus, vt statim posset generare, ita institui debuit

buit in ſtatu perfecto quoad animam, vt ſtatim poſſet alios inſtruere, & gubernare: Ergo accepit ſcientiam omnium de quibus natus eſt homo inſtrui naturaliter, quæ ſunt ea quæ deducuntur ex principijs per ſe naturaliter notis.

Nec ſolùm Adam in ſui creatione habuit notitiam rerum naturalium, ſed etiam ſupernaturalium, præcipuè verò myſterij Trinitatis, & Incarnationis, quæ ipſi tunc reuelata fuerunt; licet iſtud cognouerit, ſolum quantum ad ſubſtantiam, non verò quantùm ad motiuum; quatenus ſcilicet ordinabatur ad redemptionem generis humani, & ſatisfactionem pro peccato originali; non enim præſcius fuit Adam peccati ſui, vt docet Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litt. cap. 18. aliàs tunc fuiſſet miſerrimus, quæ miſeria cùm florentiſſimo innocentiæ ſtatu cohærere non poteſt.

Tertiùm priuilegium Adamo conceſſum, in ſua creatione, eſt quod tunc eius voluntas ſeu appetitus, omnibus virtutibus infuſis, tam moralibus, quam theologicis fuit inſtructus; tum quia id exigebat præcellens illa gratia, qua tūc fuit ornatus, quam virtutes veluti proprietates conſequuntur; tum feliciſſimus ille ſtatus, in quo vires omnes animæ virtutibus diſponi, & ornari poſtulabant. Vnde Auguſtinus cōcione ad Catechum. c. 2. loquens de Adamo in ſtatu innocentiæ ait quod tunc erat *pudicitia armatus, temperantia compoſitus, claritate ſplendidus*, & D. Ambroſius lib. de Elia, & ieiunio c. 4. quod erat *omnium virtutum velamine opertus*.

Quartum priuilegium: Protoparens gaudebat pleno & deſpotico ſuper omnia animantia domi-

dominio, vt constat ex illo Genes. 2. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram, & præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestijs, omnique reptili quod mouetur in terra.* Et certè conuenientissimùm erat, vt ille dominaretur, qui solus ratione, & prudentia præditus erat, & qui per iustitiam originalem perfectè subijciebatur Deo, & plenè appetitui suo, ac viribus, sensitiuis, & inferioribus dominabatur. In huius signum, Deus animantia Adamo adduxit, vt illis quasi seruis nomina imponeret, vt disertè expendit D. Chrysostomus homil. 14. in Genes.

Quintum priuilegium fuit immunitas ab omni errore & deceptione: nam error, & deceptio sunt mala animæ, & defectus seu miseriæ naturæ intellectualis, quæ sunt pœnæ peccati: vnde homo in statu innocentiæ, antequam peccaret, errare aut decipi non poterat, vt docet S. Thomas hic q. 49. art. 4. post Augustinum lib. 3. de libero arbitr. cap. 18. Vbi sic ait. *Approbare falsa pro veris, vt erret inuitus, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.*

Dices, Eua decepta est à serpente: Ergo in statu innocentiæ, non solùm potuit esse, sed etiam de facto fuit deceptio ante peccatum. Sed nego consequentiam, nam vt ait S. Thom. loco citato in resp. ad 1. *Licet illa seductio mulieris non præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis: dicit enim Augustinus lib. 11. super Genesim ad litt. cap. 30. quod mulier verbum serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio.*

Se-

Sextum priuilegium fuit immunitas ab omni ægritudine, dolore, & tristitia. Nam felicissimus innocentiæ status erat veluti quædam prælibatio, & incohatio beatitudinis cœlestis, in qua non solùm erit omnium affluentia bonorum, sed etiam immunitas, & carentia omnium malorum. Vnde etiam in statu innocentiæ homo erat immortalis, non quòd haberet impotentiam moriendi, sed quia habebat potentiam non moriendi, si legem sibi præscriptam seruasset, vt docet augustinus lib. 7. de Genesi ad litt. cap. 25. his verbis, *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori: aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creauit Deus; aliud est autem posse non mori, secundùm quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei præstabatur de ligno vitæ, non de constitutione naturæ.*

Vt meliùs hoc priuilegium intelligatur, obseruandum est, tres mortis hominis præcipuas esse causas. Prima est, quod eius corpus rebus contrarijs, & inter se pugnantibus constet, nimirum quatuor elementis, & quatuor humoribus, & partibus non solùm diuersis, sed etiam diuersas dispositiones, affectiones, & temperamenta exigentibus. Secunda est calor naturalis humidum radicale continuò depascens, & licet per cibum, ac potum resarciatur, non tamen secundùm eam puritatem, & sinceritatem quam primò habuit. Tertia est ab agentibus extrinsecis quæ possunt homini mortem inferre, vt sunt animalia venenata, aut ferocia, inimici homines, Dæmones, &c. In

ſtatu ergo innocentiæ Deus contra tres illas cauſas mortis, hominem potentiſſimis remedijs, & validiſſimis præſidiis, vſque adeò munierat, vt ſi in Dei gratia permanſiſſet, nihil ipſi ex illis timendum eſſet. Etenim contra primam cauſam dederat Deus homini vim quandam ſupernaturalem, qua poſſet res contrarias ex quibus compoſitum eſt corpus hominis, in debita temperatione, & æqualitate omni tempore continere. Hæc virtus non erat aliud, quam ipſa iuſtitia originalis, quæ triplicem habebat effectum, nempe ſubijcere mentem Deo, corpus animæ, & appetitum inferiorem ſuperiori; quare non ſolùm erat radix charitatis, qua voluntas Deo vt vltimo fini ſubijcitur, & integritatis, quà appetitus inferior ſubijcitur rationi, ſed etiam immortalitatis, & impaſſibilitatis, quibus corpus animæ vt potentia receptiua actui ipſum informanti perfectè ſubordinatur, & proportionatur. Vnde D. Thomas hic quæſt. 81. art. 5. ad 2. ſic ait: *Immortalitas, & impaſſibilitas primi ſtatus, non erat ex conditione naturæ, ſed ex originali iuſtitia*. Contra ſecundam cauſam mortis prouiſum erat homini in ſtatu innocentiæ, per arborem vitæ, cuius fructus quotidianam iacturam humidi radicalis perfectè reſarciebat, & primogeniam eius puritatem, & integritatem omnino reſtituebat. Contra tertiam, per ſingularem Dei prouidentiam, & curam, per Angelorum cuſtodiam, & per ſingularem prudentiam quæ homini tunc inerat, quà noxia quæque ac pernicioſa præcauere, & vitare facilè poterat.

Septimum priuilegium erat immunitas à quo-

quocumque peccato veniali, quæ proueniebat non solùm ex speciali prouidentia, & protectione Dei, quà homo impediebatur, ne durante felicissimo illo statu peccare venialiter, priusquam mortaliter, sed etiam ex vi præcisè doni integritatis, seu vt loquitur D. Thomas 1. 2. quæst. 89. art. 3. ob infallibilem ordinis firmitatem, quà inferius continebatur sub superiori. Nomine autem inferioris, non solùm intelligit appetitum sensitiuum, sed rationem inferiorem, quatenus respicit ea quæ sunt ad finem, vt sic enim inferior est quodammodo seipsa, quatenus respicit finem. Vnde sicut ob perfectam subordinationem appetitus sensitiui ad rationem, quam donum integritatis præstabat in statu innocentiæ, huic statui ab intrinseco repugnabat peccata venialia ex subreptione appetitus sensitiui, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, nisi cùm appetitus sensitiuus anteuertit rationem, & eius iudicium perturbat) ita ob perfectam subordinationem rationis inferioris respicientis media, ad superiorem quæ considerat finem (quam etiam in statu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo felicissimo statu omnia inferiora superioribus suis subijcerentur) repugnabant huic statui peccata venialia ex genere, & ex paruitate materiæ. Nam vt ibidem ait S. Doctor. *Quod humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, seruato debito ordine ad finem)* vt contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex paruitate materiæ) *prouenit ex eo quod ea quæ sunt ad finem non ordinantur infalibiliter sub fine, qui te-*

*net summum locum, quasi principium in appetibilibus.*

Est etiam alia ratio ob quam homini in statu innocentiæ quodcumque peccatum veniale ab intrinseco repugnabat, nam ex natura, & conditione status innocentiæ repugnabat homini quæuis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo oritur difficultas bene operandi: Ergo, & quodcumque peccatum veniale. Consequentia patet, nam quodcumque peccatum veniale, miseria est, pœnam, & tristitiam pœnitentiæ requirit vt remittatur, & habitum vitij generat, si multoties committatur, Vnde D. Thomas loco supra citato probat peccatum veniale non potuisse esse in statu innocentiæ, ex eo quod in illo nihil pœnale esse potuit, iuxta illud Augustini 14. de ciuitate Dei cap. 10. *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumue hominis fæliciter viuentis offenderet.*

Dices primò, status iustitiæ originalis, ab intrinseco, & ex natura sua non habebat præseruare hominem à peccatis mortalibus, vt casus primorum parentum satis ostendit: Ergò multo minus à venialibus, quæ minora, & leuiora sunt.

Sed nego consequentiam, & paritatem, quia status iustitiæ originalis non postulabat ex natura sua quod esset inamissibilis, nec proinde quod præseruaret hominem à peccatis propter quæ posset amitti, cuiusmodi sunt peccata mortalia: At verò ab intrinseco, & ex natura sua exigebat præseruare hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cuius-

modi

modi sunt peccata venialia; cùm felicissimus ille status sua natura postularet excludere omnem dolorem, & tristitiam, omnemque pœnalitatem; quod præstare non potuisset, si cum eo peccata venialia fuissent compossibilia, vt patet ex supra dictis. Vnde August. loco supra citato describens statum innocentiæ ait quod ille erat *deuitatio tranquilla peccati, quo manente, nullum omnino aliunde malum, quod contristaret, irruebat*; Solutio est. D. Thom. articul. citat. in resp. ad 3. vbi sic ait: *Peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi status quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest; & quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.*

Dices secundò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus esum ligni scientiæ boni, & mali sub mortali, ita potuisset illum prohibere sub veniali, cùm esus ille de se non esset malus: Sed hoc dato potuisset Adam violare præceptum illud: Ergo potuisset peccare venialiter.

Respondent aliqui, quod etsi Deus præcepisset Adamo sub veniali tantùm abstinere ab esu ligni vetiti, nihilominus comedendo de illo, peccasset mortaliter, non quidem ratione præcepti, sub veniali tantùm obligantis, sed ratione damni, & nocumenti grauissimi, quod sibi & suis posteris per talem comestionem intulisset, seipsum, & posteros iustitia originali priuando. Sicut (inquiunt) Carthusianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione

præ-

præcepti regulæ, talem comestionem prohibentis, cùm illa non obliget sub mortali, sed ratione grauissimæ pœnæ cui sese exponit, & nocumenti maximi quod sibi infert. Hæc solutio probabilitate non caret.

Respondeo tamen secundò conformiter ad principia iam statuta, dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum obligans solùm sub veniali, negando quod Adamus potuisset illud transgredi, nisi post amissam iustitiam originalem; quia non poterat de ordinari circa media, priusquam esset auersus, & deordinatus à fine, vt ex supra dictis constat. Dixi, dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum, nam licet Deus absolutè potuerit prohibere Adamo esum ligni vetiti, sub veniali tantùm, non tamen ex hypothesi status innocentiæ, in quo (vt ostendimus) erat tanta subiectio appetitus sensitiui ad rationem, & rationis inferioris ad superiorem, vt eo durante, nullum peccatum veniale in homine esse potuerit.

## CAPVT III.

### *Breuis descriptio Paradisi Terrestris.*

CErtum est, Paradisum quem describit Moyses Genes. 2. fuisse locum visibilem & corporeum, non verò purè intelligibilem, & spiritualem, vt Philo Iudæus: Origines, & alij olim existimarunt. Plura enim quæ dicit Scriptura, non possunt ad sensum mysticum, & alle-

& allegoricum trahi, sed necessariò in sensu proprio, & litterali intelligenda sunt, vt cùm dicitur: *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue*, nam visus ibi proprie pro sensu corporeo, & verbum *vescendi* pro corporali manducatione accipitur, alioquin quod cap 3. dicitur: *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectuque delectabile, & tulit de fructu illius, & comedit*, &c. non proprie sed metaphoricè esset intelligendum, atque ita omnia quæ de peccato primi parentis Ecclesia credit, falsa essent. Vnde Epiphanius in Anchorato: *Si non est paradisus sensibilis, non est fons, non ficus, non folia, non comedit Eua, &c. Sed iam veritas fabulata est.*

Constat etiam contra alios, quos refert Hugo à S. victore annot. in Genesim cap. 2. nomine Paradisi terrestris, non totam terram, floribus, arboribusque adornatam, sed locum particularem, in regione orbis determinata situm, debere intelligi. Nam Scriptura ait Paradisum in Oriente fuisse plantatum, Deum è loco in quo Adamum condiderat, ipsum in paradisum transtulisse, & in pœnam peccati è Paradiso eiecisse, & ante Paradisum Cherubim constituisse, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quæ omnia non nisi de loco aliquo particulari, & in regione orbis determinata sito, verificari nequeunt. Superest ergo solùm, vt hic breuiter huius præclarissimi loci, seù Paradisi situm, magnitudinem, & amœnitatem, seu pulchritudinem declaremus.

Qantùm ad primum duæ sunt sententiæ extre-

tremè oppositæ: aliqui enim olim existimarunt, tantam esse Paradisi terrestris sublimitatem, vt vsque ad lunæ globum pertingat: ita Strabus in Genesim, & Beda, quos refert S. Thomas 1. p. q. 102. art. 1. Ab hac opinione non multùm recedere, videtur Tostatus in cap. 2. Genes. qu. 9. vbi asserit Paradisum terrestrem non peruenire quidem vsque ad orbem lunæ, sed excelsiorem esse omnibus terræ montibus, ad minus viginti cubitis; tum quia debet esse liber à ventis, & vaporibus terræ; tum etiam, quia quatuor flumina quæ ex illo exeunt, non posſent commodè totam irrigare terram, nec per tam varias orbis regiones discurrere. E contra Pererius lib. 3. in Genes. disp. de Paradiso qu. 2. censet probabilius esse, illum in planitie aliqua situm esse, tum quia nimia altitudo non est sana, ob vicinitatem syderum, & elementi ignis; tum etiam quia planities ordinariè sunt fertiliores, & meliores vt plurimum habent fructus. Inter has sententias extremè oppositas, media videtur probabilior, quæ asserit Paradisum neque ita esse demissum, vt in planitie aliqua constitutus sit, neque tam excelsum, & eleuatum, vt vsque ad globum lunarem, vel supremam aeris regionem pertingat, aut altiores terræ montes excedat, sed ipsum in suprema huius infimæ regionis aeris parte positum esse, & ferè ad secundam aeris regionem pertingere; nam suprema huius infirmæ regionis pars est conuenientissimus locus habitationi hominum, cùm illa libera sit à perturbationibus, & nimia frigiditate, & humiditate secundæ regionis, atq; à nimio calore, qui ex reflexione radiorum Solis

ſis à terra aſcendentium prouenire ſolet; neque ibi venti violenti ſint, & locus ille meliùs recipere poſſit influentias Solis, & ſtellarum; Neque obſtat id quod dicunt Authores primæ ſententiæ de, quatuor fluminibus è Paradiſo exeuntibus, nam fluuius per longa ſpatia deſcendens non petit neceſſariò magnam altitudinem ſcaturiginis, vt in multis fluminibus conſtat.

Quanta autem ſit huius paradiſi amplitudo, problema etiam eſt inter Theologos, alijs exiſtimantibus ipſum eſſe vaſtiſſimum, & magnitudinem vnius regni haud parui, vt eſt Gallia, vel Hiſpania, adæquare; quod colligunt ex magno fluuio quo irrigatur, & qui in quatuor capita diuiditur. Alijs aſſerentibus, ipſum non eſſe adeò amplum, & ſpatioſum, cùm ſcriptura illum hortum appellet, & dicat illum locatum eſſe in regione Heden, ad plagam eius orientalem, atque in medio eius fuiſſe lignum vitæ, & lignum ſcientiæ boni, & mali. Certè in re tam ardua, & obſcura, & in tãta opinionum varietate, difficile eſt quidquam certi definire. Sanè non video cur viginti, aut triginta leucæ non ſufficerent pro vno horto, & quare, quamuis magnus eſſet fluuius ille quo paradiſus rigabatur, ſpatium tot leucarum ad eius decurſum non eſſet ſufficiens. Nec erat neceſſe, vt omnes Adami poſteris poſſent in illo manere, debebant enim multiplicari, & replere terram: potuiſſent tamen omnes locum illum quaſi iure hæreditario ſæpe adire, inde fructum ligni vitæ deferre, vel ramos eius varijs in locis inſerere.

Demum Paradiſi tereſtris pulchritudo, &

amœ-

amœnitas constat ex varijs nominibus quibus insignitur, appellatur enim à Moyse *Paradisus voluptatis*, ab Hebræis *Ganedem*, quod hortus deliciarum interpretatur à D. Basilio *locus delicijs omnifariam affluẽs, omnem creaturæ sensibilis exuberans pulchritudinem*; & à Damasceno *lætitiæ, & voluptatis omne promptuarium*. Colligitur etiam ex fine ad quem à Deo conditus est, Deus enim illum condidit, vt esset consentaneus locus felicitatis, & innocentiæ, & vt incomparabilem cœlestis Paradisi pulchritudinem adumbraret in terris. Vnde iuxta Gulielmum Parisiensem, & Tostatum, paradisus, *quasi parans Dei visum*, dictus est, eius quippe habitatio erat veluti quædam cœlestis gloriæ prælibatio, & prægustatio, vt eleganter explicat D. Gregorius in Psal. 5. pœnit vbi loquens ad Adamo in paradiso terrestri, antequam peccaret constituto: *Panis eius* (inquit) *fuit visionis diuinæ* (per speculum creaturarum) *delectatio, Verbi Dei satietas, internæ quietis gaudium, lucis inaccessibilis splendor, sapientiæ refectio, præsentia Creatoris. Felices antiqui dies, nihil tenebrarum, nihil caliginis præferentes, quos Diuinitatis illustrabat præsentia, securitatis purgabat serenitas, lætitiæ immensitas decorabat? Dies gaudiorum, & luminis Dies virtutum & pacis, dies deliciarum, & suauitatis, quos non perturbabat mæror, non infestabat angustia, non obumbrabat infirmitas. Hos dies in Paradiso habuit anima, antequam è statu rectitudinis, per culpam caderet præuaricationis.*

Mirabilem huius paradisi amænitatem Alchimus Auitus egregiè his versibus celebrat, ac describit.

*Hic*

*Hic ver assiduum cæli clementia seruat.*
*Turbidus Auster abest, semperque sub aere sudo*
*Nubila diffugiunt, iugi cessura sereno.*
*Nec poscit natura loci quos non habet imbres.*
*Sed contenta suo dotantur germina rore,*
*Sic cùm desit hyems, nec torrida ferueat æstas.*
*Fructibus autumnus, ver floribus occupat annum.*

Quibus versibus Paradisi terrestris amænitatem, quatuor potissimùm in rebus positam fuisse declarat, nempe in cœlo, & aere, in aquis, & in ipso terræ solo. In cœlo summa erat salubritas, & omni tempore suauissima quædam æquabilitas, quæ tanquam perpetuũ quoddam ver causabat. In aere magna erat serenitas, & puritas, subindeque magna claritas, quia, vt ait Beda, puritati aeris claritas lucis proportionatur. Aquarum erat ingens copia irrigantium paradisum, & in medio eius erumpebat fons ingens, qui in quatuor flumina deriuabatur in varias orbis regiones. Primum est Physon, seù Ganges, Indiam fœcundans. Secundum Gehon, seu Nilus, Ægyptum irrigans, & Æthyopiam. Tertium Tygris, instar tigridis rapidissimè, & celerrimè decurrens. Quartum Euphrates, quæ duo Mesopotomiam, Assyriam, & Chaldæam alluunt. Demum terra Paradisi optima erat, & fertilissima, ac sponte, sine labore, & molestia hominis (non tamen sine cultura) proferens quæcumque omnes sensus hominis suauissima possent iucunditate, & voluptate complere. Sed eius vbertas maximè apparebat in productio-

ne arboris vitæ, cuius fructus, vt cap. præcedenti dicebamus, humidum radicale imminutum, ac deperditum redintegrabat, pari puritate, ac sinceritate ei quam prius habuerat, etiam in ortu hominis, sibindeque iuuentutis florem, ac vigorem marcescere non sinebat. Vnde Augustinus infra referendus, ait quod Adam habebat *de ligno vitæ stabilitatem contra vetustatem*. Erat etiam in eo arbor scientiæ boni, & mali, quæ sic dicta fuit, vt docet D. Thomas, quia post eius esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum. Sicut puteus quem foderunt serui Isaac, *puteus iurgij seu calumniæ* appellatus est, ex iurgio & contentione quæ fuit inter pastores Geraræ, & pastores Isaac, vt habetur Genes. 26.

Quæres, num adhuc extet Paradisus terrestris? Respondeo probabilius esse, quod integer adhuc perseueret. Dicitur enim Eccli. 44. *Henoch placuit Deò, & translatus est in Paradisum, vt det gentibus œnitentiam.* Quibus verbis Scriptura apertè docere videtur, Henoch. seruari viuum in Paradiso, vt extremo mundi, & Antichristi tempore veniat, & omnibus pœnitentiam prædicet. Vnde Iræneus lib. 5. aduersus hæreses cap. 5. dicit Apostolicam traditionem esse, Henoch, & Eliam nūc manere in Paradiso, idque se didicisse asserit à Præsbyteris qui fuerunt Apostolorum discipuli Augustinus lib. de peccat. meritis, & remiss. cap. 3. ait quod Henoch, & Elias, in paradiso vitæ pascuntur, sicut Adam ante peccatum, *qui habebat de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, & de ligno vitæ stabi-*

bi.

*bilitatem contra vetuſtatem.* Hieronymus epiſt. 61. Henoch, & Eliam *Paradiſi colonos* appellat. Demum. S. Thomas 3. p. quæſt. 49. art. 5. ad 2. hæc habet: *Henoch raptus eſt in Paradiſum terreſtrem, vbi cum Elia ſimul creditur viuere vſque ad Aduentum Antichriſti*. Ex hoc conuellitur præcipuum fundamentum aduerſæ ſententiæ, quæ idcirco aſſerit non extare ampliùs Paradiſum terreſtrem, quia aquis diluuij obrutus eſt, cùm illæ altiſſimos montes, quindecim cubitis, vt ait Scriptura ſupergreſſæ ſint. Nec enim magis inconueniens eſt, Paradiſum ab inundantibus diluuij aquis fuiſſe miraculosè ſeruatum, quam quod Henoch ab eis liberatus fuerit: præſertim cùm conuenientius miraculum fuerit, prohiberi aquas ne Paradiſum obruerent, quam Henoch in aere ſupra aquas, aut in terra in medijs aquis, per annum integrum, inſtar piſcis, conſeruari.

Dices primò cum Pererio: Si Paradiſus intactus fuit aquis diluuij, fruſtra Noe arcam fabricaſſet, cum facilè in Paradiſo, cum ſua familia, & animantibus, tutus ab eluuione conſeruari potuiſſet.

Reſpondet Maluenda, Paradiſum genuinum eſſe locum, hominum innocentiæ, & felicitati in terris deſtinatum, nec vllo pacto conueniſſe Noe, eiuſque filijs, qui erant peccato, ac morti, ærumniſque vitæ huius obnoxij: par verò ac congruum eſſe, illic degere Henoch, & Eliam, vtpote puros, æternitatis candidatos, miſerijs vitæ huius exemptos, maximiſque myſterijs conſecratos: donec in nouiſſimo tempore in hunc mundum redeant, vt pugnent contra Antichriſtum, illumque, vt lo-

loquitur Tertulianus, sanguine suo extinguāt.

Dices secundò, si extaret adhuc Paradisus integer, ab aliquo fuisset inuentus, cùm vniuersus orbis notus fuerit hominibus, & per omnes partes eius aliqui discurrerint.

Respondet D. Thom. 1. p. quæst. 102. art. 1. ad 3. ideo hunc locum post tot peregrinationes nondum fuisse inuentum, quia *seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicuius æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest*. Ex quo intelliges, fabulosa, & commentitia esse, quæ in quibusdam apocryphis libris leguntur de Macario quodam Romano, & alijs tribus Monachis, qui cùm omni studio sese ad inuestigandum Paradisi locum dedissent, peragratis longinquis regionibus, tandem ad ipsius Paradisi aditum peruenerunt, ab eius tamen introitu prohibiti sunt, nec illuc accedere ausi, horribili Cherubini, gladium flammeum, ac versatilem tenentis, custodia perterriti.

## CAPVT IV.

### *De statu naturæ integræ.*

STatus naturæ integræ constituitur per quendam vigorem rationis, seu superioris partis animæ, appetitum sensitiuum rationi perfectè subijcientem, & facientem vt homo in nullo suo actu, vel affectu rationi dissonet. Hunc autem vigorem Caietanus dicit, nec esse naturæ simpliciter, quia non fluit ex natura,

nec

nec simpliciter gratiæ, quia ad nihil se extendit, nisi ad bonum naturæ rationali proportionatum, scilicet viuere secundùm rationem; sed esse quodammodo naturæ, & quodammodo gratiæ, inquantum homo numquam habet, nec habere potest ex naturalibus hunc vigorem, sed ei aduenit ex coniunctione ad iustitiam originalem.

Ex hoc patet, statum naturæ integræ diuersum esse à statu naturæ puræ, quia prædictus vigor appetitum sensitiuum rationi perfectè subijciens, naturæ humanæ non debetur connaturaliter, vnde homo potuit sine illo creari, vt cap. 6. ostendemus, & constat ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. quà hæc Michaelis Baij damnatur propositio: *Falsa est Doctorum sententia, primùm hominem potuisse à Deo creari, & institui, sine iustitia naturali.* Vbi per *iustitiam naturalem*, donum integritatis, quo Adam in sua creatione dotatus fuit, intelligit.

An verò idem status à statu innocentiæ, seu originalis iustitiæ, realiter distinguatur, dissessio, & controuersia est inter Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus. Sed sententia affirmans videtur probabilior, quia status innocentiæ, hunc quidem vigorem, appetitum rationi perfectè subijcientem, includit, sed præter illum plura alia importat dona, & priuilegia, nempe immortalitatem, indolentiam, immunitatem, ab omni errore, & deceptione, & alia quæ c. 2. declarauimus: Ergo status naturæ integræ distinguitur à statu innocentiæ, per modum inclusi ab includente. Vnde licet in primis parentibus natura huma-

na donum integritatis ex coniunctione ad iustitiam originalem habuerit, subindeque status naturæ integræ, & status innocentiæ, nunquam separati fuerint, sunt tamen ab inuicem separabiles: potest enim homini communicari donum integritatis, absque iustia originali, & alijs donis, ac priuilegijs ei annexis.

## CAPVT V.

### *De statu naturę lapsæ.*

PRimum Adæ peccatum fuisse superbiæ, apertè ex Scriptura colligitur, dicitur enim Eccl. 10. *Initium omnis peccati superbia.* Et Thobiæ 4. *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo, dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Quæ verba de primo Adami peccato, à quo omnis nostra perditio, & peccatum originem trahit, intelligunt Augustinus 14. de ciuit. cap. 13. & Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 17. vbi habet: *Scriptum est, initium omnis peccati superbia; per hanc enim Diabolus succubuit, per hanc se sequentem hominem strauit; etenim telo salutem nostræ immortalitatis impetijt, quo vitam suæ beatitudinis extinxit:* Id etiam constat ex primo motiuo quod Diabolus proposuit primis parentibus ad comedendum de ligno vetitò, quod fuit inordinata sui excellentia, quæ est proprium obiectum superbiæ, & similitudo cùm Deo: *Eritis sicut Dÿ.* Vnde Augustinus in Psal. 68. *Adam, & Eua rapere*

*voluerunt diuinitatem, & perdiderunt felicitatem*. Non quod appetierint omnimodam cum Deo æquiparantiam, & voluerint mutare naturam, & ex hominibus dij per essentiam fieri (aliàs in errorem, & infidelitatem, priusquam in elationem, & superbiam lapsi essent) sed quod optauerint esse dij per imitationem, & similitudinem, primò quidem quantum ad scientiam boni, & mali, sicut serpens eis suggessit, vt scilicet per virtutem propriæ naturæ determinarent sibi quid esset bonum, & quid esset malum ad agendum: vel etiam vt per seipsos præcognoscerent quid sibi boni, vel mali esset euenturum, vt Docet D. Thomas 2.2. quæst. 163. art. 2. Secundò quantùm ad potestatem operãdi, vt scilicet virtute propriæ naturę operarentur ad beatitudinem consequendam, vt ibidem ait S. Doctor, & innuit Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. vbi dicit quod *menti mulieris inerat amor propriæ potestatis, & quædam de se superba pręsumptio*. Et in Enchir. cap. 45. ait quod *per superbiam homo in sua potiùs esse quam in Dei potestate dilexit*. Idipsum non obscurè indicat Prosper in carmine de ingratis cap. 43. his verbis.

*Hoc patribus primis mortis sator insinuatus*
*Consilio est, hac arte omnes prostrauit in vno,*
*Dum suadet multò pręstãtius esse, quod ipsis*
*Non tribuente licèt Domino sponderet habendum.*
*Prudens libertas, vetitoque instructa cupido.*

Vnde aliqui non incongruè obseruant, primos parentes fuisse primos Pelagianæ hæresis Patriarchas, & tamen benè Protopelagianos,

nos, quam Protoparentes, meritò appellari posse.

Adami peccatum, vltra superbiæ deformitatem, habuit etiam duplicem aliam malitiæ speciem, videlicet inobedientiæ, & gulæ. In primis enim propriam excellentiam vt finem, & motiuum primarium inordinatè appetijt, deinde voluit id quod sibi proponebatur, vt medium ad talem excellentiam habendam, nimirùm non subijci diuino præcepto de non comedendo de ligno vetito, & tandem tale præceptum de facto violauit, & de fructu prohibito comedit. Ratione primi ille actus fuit superbiæ, cuius obiectum est propria excellentia, sine debita mensura. Ratione secundi fuit ibi malitia specialis inobedientiæ, hæc enim consistit in contemptu, & violatione diuini præcepti, vt expressè volita. Ratione tertij idem actus constitutus est in specie gulæ, quia cùm præceptum esset de non comedendo, affectùs tale præceptum violandi, fuit inordinatus appetitus cibi, in quo gula consistit.

Peccatum illud fuit grauissimum, ratione triplicis circumstantiæ. Primò ex circunstantia personæ peccantis, quæ gratia, sapientia, virtutibus, alijsque priuilegijs supra explicatis, præcellebat. *Quid enim* (inquit Bernardus serm. 2. de Annunt.) *ei deerat quem misericordia custodiebat, docebat veritas, regebat iustitia, pax fouebat? Qui erat Paradisi accola, terrę dominus, cœli ciuis, domesticus domini, frater beatorum spirituum, & cælestium cohęres virtutum*. Secundò locus Paradisi, quem Adamus scelere suo dehonestauit, notabiliter aggrauat eius peccatum; siquidem eo loci nul-

la

la erat peccandi occaſio, nullumque male agẽdi incitamentum; quinimò plurima, & acerrima ad laudandum, colendum, & amandum Deum, eiuſqúe iuſſis obtemperandum excitamenta. Tertiò grauiſſimum fuit tale peccatum, ob damna ex eo ſecuta, id eſt iacturam tot tantorumqúe bonorum, nunquam deinceps recuperandorum, & tot tantorumque malorum quæ peperit neceſſitatem. Neque tale damnum in ſolùm Adamum redundauit, ſed ſuo caſu, & ruina, omnes ſuos poſteros, quotquot deinceps fuerunt, futurique ſunt, in peccati, & mortis exitum pertraxit. Vnde Bernardus homil. 2. ſuper *Miſſus eſt*, alloquens Adamum, & Euam, ſic aït: *Sicut omnium parentes, ita omnium fuiſtis peremptores; & quod infelicius eſt, prius peremptores, quam parentes.*

Huius peccati grauitas magis conſtabit, explicando priuationes defectus, ac vulnera, quæ in naturam humanam induxit. In primis ergo eam ſpoliauit iuſtitia originali, & dono integritatis, quæ Adam pro ſe, & ſuis poſteris à Deo in ſua creatione acceperat. Vt enim diſcurrit S. Thom. opuſc. 192. *Quia tam ordinata integritas cauſabatur ex ſubiectione humanę voluntatis ad Deum, conſequens fuit, vt ſubducta humana voluntate à ſubiectione diuina, deperire illa perfecta ſubiectio inferiorum virium ad rationem & corporis ad animam, vnde conſecutum eſt, vt homo ſentiret in inferiori appetitu, concupiſçentiæ, & iræ, & cæterarum paſſionum inordinatos motus.* Quam doctrinam deſumpſit ex Auguſtino, qui 13. de ciuit. cap. 13. hæc ſcribit: *Poſtea quam præcepti facta eſt transgreſſio, confeſtim gratia*

 *deſe-*

*deserente diuina, primi parentes de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motus inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ*, Similia habet Gregorius 26. moral. cap. 13. vbi de Adamo loquens sic ait: *Quia Authori suo esse subditus noluit, ius carnis subditæ quam regebat, amisit; vt in seipso videlicet inobedientiæ suę confusio redundaret, & superatus disceret, quid elatus amisisset*,

Secundò peccatum Adami naturam humanam reddidit morti, morbis, doloribus, & alijs miserijs corporalibus obnoxiam: licèt enim mors, morbi, & aliæ miseriæ corporales, naturaliter contingant homini, vtpote ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrarijs inter se pugnantibus composito; quia tamen iustitia originalis, perfectè subijciens, & subordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minùs quam palus, qui nauem in medio flumine cōstitutam retinet, ne in mare deuoluatur; ideò sicut qui palum auferret, causa esset per accidens, & tanquam remouens prohibens, descensus nauis in mare; ita & peccatum Adami quod sustulit originalem iustitiam, est causa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam. Vnde Augustinus 13. de ciuit. cap. 15. *Constat inter Christianos, veraciter Catholicam tenẽtes fidem, etiam ipsam nobis mortem corporis, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati*: Hinc Isidorus in libro Ethymologiarum ait quod mors à mordendo dicitur, quia cùm primus parens, pomum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Ter-

Tertiò, natura humana per Adæ peccatum, non solùm spoliata fuit iustitia originali, dono integritatis, ac immortalitatis, & impassibilitatis, alijsque donis gratuitis, sed etiam vulnerata in naturalibus, vt constat ex parabola hominis descendentis à Ierusalem in Ierico, qui incidit in latrones, qui expoliauerunt eum, & plagis impositis abierunt, semiuiuo relicto. Vbi Venerabilis Beda: *Peccata dicuntur plagæ, quia his naturæ humanæ integritas violatur.*

Hæc vulnera per peccatum Adami naturæ humanæ inflicta: egregiè explicat S. Thom. 1.2. q.85. art. 3. vbi ait, quod sicut in humano corpore vulnus dicitur, quando inter partes continuas, & vnitas fit aliqua ruptio, vel diuisio; ita in anima meritò appellatur vulnus ruptio illa, vel diuisio, quæ per peccatum in eius potentijs facta fuit, dum ab ordine rationis, cui per iustitiam originalem, donumque integritatis, erant perfectè vnitæ, fuerunt diuisæ, & separatæ, per destitutionem prædicti ordinis. Vnde cùm per peccatum originale quatuor præcipuè potentiæ, ordine ad proprium obiectum destitutæ sint; nimirum intellectus, qui destituitur ordine ad verum; voluntas, quę destituitur ordine ad bonum honestum, & rationi consonum; concupiscibilis, quæ destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione; & irascibilis, quæ destituitur ordine ad arduum, & difficile, ne promptè, ac expeditè feratur in illud, quatuor sunt vulnera homini per tale peccatum inflicta: nempè vulnus ignorantiæ, quo hebetatur ratio ad cognitionem veri; vulnus malitiæ, quo

voluntas retardatur à prosecutione boni honesti; vulnus concupiscentiæ, quo appetitus concupiscibilis exardescit, & immoderatè fertur in bonum delectabile contrarium rationi; & vulnus infirmitatis, quo irascibilis ad prosecutionem boni ardui languet, & torpescit. Ipsum verò peccatum originale, non dicitur, propriè vulnus, sed potiùs infirmitas, vel languor naturæ, quia per illud totus homo infirmatur, & languescit: Sicut non appellamus vulnus febrim quâ totum animal laborat, sed languorem, vel infirmitatem.

Adamum per pœnitentiam peccati sui veniam fuisse consecutum, & in gratiam Dei restitutum, de fide certum est, & oppositum vt erroneum damnant Augustinus, Epiphanius, & alij SS. Patres contra Encratitas, negantes Adamum fuisse per pœnitentiam à peccato suo liberatum. Fauet etiam Scriptura sacra, nam Sapient. 10. Sic dicitur: *Hæc* (id est sapientia) *illum qui primus formatus est à Deo Pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodiuit, & eduxit illum a delicto suo*. Quibus verbis Scriptura apertè testatur, Deum à peccato suo Adamum liberasse, & in pristinam gratiam restituisse. Vnde Tertullianus lib. 1. contra Marcionem cap. 25. ait Deum non maledixisse Adam, nec Euam, sed benignè eos tractasse post ipsorum lapsum, *vt restitutionis candidatos, vt confessione releuatos*. Similiter Iræneus lib. 3. cap. 37. dicit quod Adamus *transgressionis fecit pœnitentiam: pœnitentibus autem largitur benignitatem suam Deus*. Et hanc pœnitentiam asserit ostendisse Adamum, *faciendo sibi cinctorium ex folijs ficus*,

*tus, quæ carnem possent affligere*: Addunt alij, Deum Adæ, & vxori eius fecisse tunicas pelliceas, vt eo vestitu indicaret illorum pœnitentiam; etenim pelles mortuorum animaliũ figurabant virtutem pœnitentiæ, per quam moriendum est peccatis, omnesque carnales cupiditates perdomandæ, ac mortificandæ. Demum SS. Patres communiter docent, Adamum, & Euam, per Christi sanguinem ab extremo supplicio liberatos esse, & salutem æternam consecutos. Vnde Epiphanius hæresi 46. docet non sine mysterio Adamum sepultum fuisse in monte Caluariæ, quia nimirum efficaciam sanguinis Christi primus experturus erat.

Ad pleniorem huius status intelligentiam, breuiter hic resoluenda est celebris difficultas quæ inter Thomistas agitari solet, an nimirum homo in statu naturæ lapsæ, per peccatum originale factus sit debilior ad bonum, & pronior ad malum, quam fuisset in statu naturæ puræ, si in eo fuisset conditus? Affirmat Aluarez disput. 45. de auxilijs, quem sequuntur aliqui ex recentioribus Thomistis. Negant Caietanus, Conradus, Soto, Medina, Arauius, & alij, quorum sententia videtur probabilior, & principijs in Tractatu de gratia statuendis conformior.

Ratio fundamentalis est, quia ex remouente prohibentes non sequitur maior, aut minor effectus naturalis, quam ex natura ipsa sequatur: v. g. lapis, remoto prohibente, non velociùs mouetur, quam si fuisset à propria duntaxat grauitate promotus: Atqui peccatum originale se habet solùm, vt remouens prohi-

bens in ordine ad motus inordinatos voluntatis vel appetitus ſenſitiui, quatenus abſtulit iuſtitiam originalem, quæ veluti frænum aureum potentiarum inordinatos motus in ſtatu innocentiæ coercebat, ſeu impediebat, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 82. art. 1. ad 3. & quæſt. 4. de malo art. 2. ad 7. vbi iuſtitiam originalem, *retinaculum virium inferiorum* appellat: Ergo ex peccato originali non ſequitur aliqua inordinatio, vel debilitas potentiarum, in ordine ad proſecutionem boni, aut vitationem mali, quæ non fuiſſet in natura pura.

Reſpondet quidam recentior Thomiſta, in ſua Theologia mentis, & cordis, peccatum originale, non ſolùm remouere iuſtitiam originalem, ſed etiam apponere impedimentum morale, quod non eſſet in ſtatu naturæ puræ, nimirum auerſionem à Deo vt authore naturæ, quam eſſe grande impedimentum ad dilectionem Dei naturalem fatemur nos in tractatu de gratia, quæ doctrina, inquit, cohærere nequit cum his quæ hic de viribus naturæ lapſæ docemus.

Sed contra, falſum eſt quod auerſio à Deo, vt authore naturæ non foret in homine condito in ſtatu naturæ puræ: Ergo licet illa ſit impedimentum ad dilectionem Dei naturalem, inde tamen inferri nequit, peccatum originale apponere impedimentum morale ad dilectionem naturalem Dei, quod non eſſet in ſtatu naturæ puræ. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Cùm homo naturaliter conſtet ex duplici appetitu contrario, nimirum rationali, inclinante ad bonum ho-

neſtum, & ſenſibili, ad bonum ſenſibile rationi contrarium pertrahente; non exigit ex ſua natura applicari à Deo ad amorem boni honeſti, vel ad dilectionem naturalem Dei, ſed duntaxat ad amorem boni, vt ſic, & beatitudinis in communi; ex quo per diſcurſum rationis, & electionem voluntatis, ſe mouere poſſit ad quærendam beatitudinem in particulari in bono honeſto, vel in bono ſenſibili; in Deo, vel in creatura. Vnde ſi fuiſſet conditus in ſtatu naturæ puræ, in primo inſtanti vſus rationis, fuiſſet auerſus à Deo, etiam vt authore naturæ; non quidem auerſione priuatiua, & culpabili, ſicut in ſtatu naturæ lapſæ, ſed purè negatiua, & inculpabili; caruiſſet enim conuerſione ad Deum vt authorem naturæ, non propter aliquam culpam præcedentem, ſed ob defectum naturalis conditionis, vt rectè ait Caietanus, differret ſolùm ab homine lapſo, ſicut homo nudus à nudato, ſeù ſpoliato.

Dices primò cum eodem Recentiore: Homo in ſtatu naturæ puræ, cum ſolo concurſu Dei generali, potuiſſet Deum, vt authorem naturæ diligere, quia ad id teneretur, & Deus neminem obligat ad impoſſibile: ſed id non poteſt homo in ſtatu naturæ lapſæ, vt docent Thomiſtæ in tractatu de gratia: Ergo homo in ſtatu naturæ puræ, maiores haberet vires ad diligendum Deum vt authorem naturæ, quam habeat in ſtatu naturæ lapſæ.

Reſpondeo negando Maiorem, vt enim oſtendemus in prædicto tractatu, licet homo in puris naturalibus conditus, Deum vt authorem naturæ poſſet ſuper omnia diligere

ſine gratia, ſeu auxilio ordinis ſupernaturalis, quod ſtatus puræ naturæ excluderet; non tamen ex proprijs viribus, & cum ſolo generali Dei concurſu; ſed ad hoc indigeret auxilio ſpeciali ordinis naturalis, quod ſtatus puræ naturæ non excluderet, vt dicemus cap. ſequen. i. Vnde tale auxilium homini in puris naturalibus condito Deus offerret, quotieſcunque præceptum dilectionis vrgeret, hoc exigente ſuæ prouidentię ſuauitate, quæ nunquam impoſſibilia præcipit.

Dices ſecundò, homo per peccatum originale fuit ſpoliatus gratuitis, & vulneratus in naturalibus, vt ſupra declarauimus: At hæc vulneratio, vt diſtincta à ſpoliatione gratuitorum, intelligi non poteſt, abſque diminutione virium naturalium ad bonum morale, ſicut in ordine phyſico vulnus corporeū, abſque aliqua debilitatione corporis, & virium corporearum diminutione, vix poteſt contingere: Ergo per peccatum originale diminutæ ſunt vires naturales hominis, in ordine ad bonum morale.

Reſpondeo primò, conceſſa Maiori, negando abſolutè Minorem: ſicut enim natura humana dicitur integra in naturalibus ratione vnionis, & concordiæ inter partem inferiorem, & ſuperiorem, quam originalis iuſtitia in ſtatu innocentiæ faciebat; ita poteſt dici vulnerata in naturalibus, propter amiſſionem huiuſmodi vnionis ſiue ſubordinationis. Nam ſicut in naturalibus illud quod diuidit partes corporis inter ſe coniunctas, vulnerare dicitur; ita in moralibus diuiſio facta per peccatum inter partem ſuperiorem, & inferiorem hominis,

minis, priùs vnitas, & subordinatas, non incongruè vulnus appellari potest, per metaphoram à solutione continui corporalis dictam.

Si inest, & dicas, hominem in pura natura conditum non habiturum perfectam illam vnionem, & subordinationem partis inferioris ad superiorem, & tamen propterea non dicendum fore vulneratum in naturalibus: Ergo nec in statu peccati originalis. Negabo consequentiam, quia de ratione vulneris est, quod diuidat, & separet inter ea quæ priùs erant vnita, vel saltem debuerant vniri: vnde eadē diuisio, quæ connotando præexistentem vnionem extremorum, aut eius debitum, habet rationem vulneris; hac connotatione seclusa, vulnus nequit appellari; vt patet in diuisione reperta inter digitos, quæ non est vulnus, quia digiti semper fuerunt diuisi: si tamen quis nasceretur cum illis vnitis, & conglutinatis, nullatenus eorum diuisio fieri posset sine vulnere. Cùm ergo in statu naturæ puræ non præcessisset in homine perfecta vnio, & subordinatio partis inferioris ad superiorem, neque illa fuisset debita; diuisio & discordia inter illas, non habuisset rationem vulneris. Modò verò, cùm talis vnio in statu innocentiæ in homine præcesserit, eiusque debitum semper permaneat, nihil deest ad hoc vt diuisio illa facta per peccatum inter partem superiorem, & inferiorem, habeat rationem vulneris; subindeque vt homo in statu peccati originalis dicatur non solùm spoliatus gratuitis, sed etiam vulneratus in naturalibus. Vnde D.Th. 1.2.q. 85, ar. 3. *Per iustitiam originalem perfectè ratio*

*cõtinebat inferiores animæ vires, & ipsa ratio à Deo perficiebatur, ei subiecta. Hæc autẽ originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis; & ideo omnes vires animæ permanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio, vulneratio dicitur naturæ.*

Respondeo secundò principali obiectioni distinguendo Minorem: vulneratio intelligi nequit sine diminutione virium naturalium ad bonum morale, quas homo habuit in statu naturę integræ, seu originalis iustitiæ, concedo Minorem. Quas habuisset in statu naturæ puræ, nego Minorem, & consequentiam. Itaque vt homo dici possit per peccatum originale vulneratus in naturalibus, non requiritur quod sit factus propensior ad malum, & debilior ad bonum, quam esset ex natura sua, seu in puris naturalibus, sed sufficit quod habeat minores vires in natura lapsa, quam habuerit in natura integra. Vnde quando D. Thomas in 2. dist. 30. quæst. 1. art. 1. ad 3. ait, quod *homo per peccatum factus est minus habilis, & magis distans à finis consecutione, & propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus, dicitur in naturalibus vulneratus*, loquitur de homine lapso, comparatiuè ad statum innocentiæ, non vero per respectum ad statum naturæ puræ. In eodem sensu intelligi debet id quod dicitur in Concilio Arausicano 2. can. 1. & in Tridentino sess. 5. de peccato originali, *per offensam præuaricationis Adæ, secundum corpus, & animam, hominem in deterius commutatum fuisse.* Item quod sess. 6. cap. 1. habetur nempe *liberum arbitrium esse viribus attenuatum,*

## CAPVT VI.

### *De statu naturæ puræ.*

DVo dicit status naturæ puræ, nempe naturam, & eius puritatem: natura includit essentiam, & quæ connaturaliter ei debentur, puritas excludit omnia indebita, seu ab essentia connaturaliter non postulata; quæ duplicis generis esse possunt: quædam enim perficiunt hominem in ordine ad finem ipsi connaturalem, & operationes ordinis naturalis, vt donum integritatis, de quo cap. 4. Alia in ordine ad finem supernaturalem, & operationes ipsi proportionatas, vt dona gratiæ strictè sumptæ.

Hunc statum nunquam reipsa fuisse certum est, cùm Deus Adamum cum dono integritatis, & iustitiæ originalis creauerit, vt supra ostensum est, & Angeli simul cum natura gratiam sanctificantem in sua creatione adepti sint, iuxta illud Augustini: *Erat Deus in Angelis, condens naturam, & largiens gratiam.* Solùm ergo difficultas est, & controuersia inter Theologos, an ille status possibilis sit? Et quidem illum esse possibilem de potentia Dei extraordinaria, & absoluta, qua Deus agere potest præter cursum rerum ordinarium, & contra, vel præter naturalem rerum creatarum inclinationem, vix potest in dubium reuocari; cùm Deus dona supernaturalia liberè conferat creaturæ intellectuali, & ex libero

eius

eius decreto pendeat, quod ad finem supernaturalem eleuetur. Vnde solùm difficultas est, an de potentia Dei ordinaria, id est operante iuxta naturalem rerum cursum, & inclinationem, homo potuerit creari in natura pura, seu expers donis gratiæ sanctificantis, integritatis, & immortalitatis? Negant aliqui recentiores cum Iansenio, quibus nouissimè ex nostris adhæsit Vincentius Contensonus tomo 5. dissert. 1. specul. 2. Affirmant verò communiter Thomistæ, cum Doctore Angelico, cuius verba infra referemus.

Dico ergo primò, Deus potuit, etiam de potentia ordinaria, creare hominem sine gratia sanctificante, subindeque illum non eleuare ad ordinem, & beatitudinem supernaturalem, sed ipsum in puris naturalibus relinquere. Ita S. Thomas 1. 2. quæst. 113. art. 2. ad 1. vbi sic ait: *Licet homo antequam peccet, potuerit esse sine gratia, & sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa.*

Ratio etiam suffragatur, nam Deus vtendo potentia sua ordinaria, ea solùm tenetur conferre creaturis, quæ sunt connaturaliter illis debita, & iuxta connaturalem illarum exigentiam, & inclinationem: Sed dona gratiæ, & gloriæ nulli creaturæ intellectuali connaturaliter sunt debita; cùm illa non respiciant potentiam eius naturalem, sed duntaxat obedientialem; & cùm implicet in terminis, aliquid esse gratuitum, ac supernaturale, & esse naturæ debitum, vel iuxta connaturalem illius exigentiam, & inclinationem: Ergo Deus potuit, etiam de potentia ordinaria, producere creaturam intellectualem sine illis donis.

Con-

Confirmatur primò: Omnis creatura est naturaliter, & ex sua origine Dei serua, cùm talis seruitus in creatione fundetur: At seruus non est naturaliter hæres domini sui, vt habetur Genes. 21. Ergo nulla creatura, quantumcumque pura, & innocens in sua origine, ex sua natura exigit dona gratiæ, & gloriæ, nec ordinatur ad claram Dei visionem, & beatitudinem supernaturalem, quę est hæreditas Dei, subindeque potuit à Deo creari, etiam de potentia ordinaria, sine huiusmodi donis. Hanc rationem insinuat Cyrillus lib. 1. in Ioan. cap. 13. his verbis *Creatura cùm serua sit, nutu tantùm, & voluntate Patris, ad supernaturalia eleuatur.*

Confirmatur secundò: Homines, etiam innocentes, & Angeli, sunt filij Dei tantùm adoptiui, nam filius naturalis vnus est Christus: Sed filius adoptiuus, non iure natiuitatis, sed assumptione gratuita, & naturam non consequente, vocatur ad hæreditatem: Ergo nec Angeli, nec homines innocentes, possunt habere claram Dei visionem, quæ est eius hæreditas, natura sua, sed debent ad illam per gratiam eleuari, hoc est per donum aliquod natura altius, & ipsi indebitum, & per consequens possunt sine tali dono creari. Vnde D. Thomas quæst. 4. de malo art. 1. ad 14. *Carentia diuinæ visionis dupliciter conuenit alicui, vno modo sic, quod non habeat in se vnde possit ad diuinam visionem peruenire; & sic carentia diuinæ visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset, absque peccato; sic enim carentia diuinæ visionis non esset pęna, sed defectus consequens omnem naturam creatam.*

Quo

Quo nihil clarius, & expressius pro nostra conclusione, & possibilitate status naturę puræ, dici potest.

Dico secundò: de potentia Dei ordinaria, prouidente singulis rebus iuxta id quod naturaliter exigunt, potuit homo, etiam ante lapsum Adami, creari in statu naturæ puræ, quoad donum integritatis, siue cum inclinatione effręni, & rebelli partis sensitiuę aduersùs rationem.

Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 31. quęst. 1. art. 2. ad 3. vbi sic habet: *Poterat Deus à principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, vt scilicet mortalis, & passibilis esset, & pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens; in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principijs naturæ consequitur; Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ, aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset.* Quibus verbis apperte docet nostram conclusionem. Nec valet quod ait prædictus Recentior supra citatus, nempe S. Thomam ibi loqui de possibilitate status naturæ puræ, in ordine ad potentiam Dei extraordinariam, & absolutam, non verò per respectum ad potentiam Dei ordinariam. Ratio enim qua probat, hominem posse produci cum pugna concupiscentię ad rationem, subindeque sine dono integritatis, nimirum, *quia hoc ex principijs naturæ consequitur*, manifestè ostendit, ipsum loqui de possibilitate status naturæ puræ, in ordine ad potentiam Dei ordinariam, cùm potentia Dei ordinaria illa sit,

quà

quà Deus operatur conformiter ad naturam rerum, & ea quæ ex illa consequuntur. Vnde.

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali: Integritas naturæ, seu perfecta subiectio appetitus inferioris ad superiorē, non est homini connaturaliter debita: Ergo potuit sine illa creari, non solùm de potentia absoluta, sed etiam de potentia ordinaria. Consequentia patet, nam potentia Dei ordinaria tenetur prouidere rebus solùm iuxta id quod connaturaliter exigunt, non verò iuxta ea quæ sunt naturæ illarum indebita. Antecedens verò probatur primò ex Augustino lib. 4. contra Iulianum cap. 17. vbi loquens de primo homine ante peccatum, sic ait: *Gratia quippe Dei ibi magna erat vbi terrenum, & animale corpus, bestialem libidinem* (hoc est concupiscentiam effrænem, vt exponit ipse Iansenius) *non habebat. Quia ergo vestitus gratia, non habebat in nudo corpore quod puderet, spoliatus gratia sensit quod operire debebat.* Certè si gratia magna fuit, quod primus homo ante peccatum, bestialem libidinem, siue concupiscentiam effrænem non haberet, subiectio appetitus inferioris ad superiorem, non est homini connaturaliter debita. Probatur secundò idem Antecedens authoritate simul, & ratione D. Thomæ 1. p. quæst. 95. art. 1. vbi sic ait: *Manifestum est quod subiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in Dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint.* Tertiò probatur hac ratione: Nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectus, qui est ipsi

con-

cõnaturalis, v. g. naturæ ſublunari remedium corruptibilitatis: Sed integritas naturæ, ſeu perfecta ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſt remedium defectùs homini naturalis, nempe rebellionis concupiſcentiæ aduerſus rationem: Ergo non eſt debita homini connaturaliter. Maior patet, Minor etiam videtur manifeſta; cùm enim homo componatur ex duabus partibus contrarijs, rationali ſcilicet, & ſenſitiua, duplici conſtat inclinatione, ſeu appetitu, quorum vnus tendit in bonum honeſtum, rationi conſonum, alter ad bonum ſenſibile, & delectabile, quod interdum rationis legibus prohibetur, ex quo oritur pugna, & rebellio concupiſcentiæ aduerſus rationem, vt infelix experientia ſatis oſtendit.

Dico tertiò, de potentia ordinaria, Deum potuiſſe, ante lapſum Adami, creare hominem in ſtatu naturæ puræ, quoad donum immortalitatis, ſiue cum neceſſitate moriendi.

Iſta concluſio probatur eodem modo quo præcedens; Immortalitas enim, ſeu potentia non moriendi, non eſt homini connaturaliter debita: Ergo potuit ſine illa creari, non ſolùm de potentia abſoluta, ſed etiam de potentia ordinaria. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens verò probatur ex Auguſtino de Geneſi ad litteram cap. 15. vbi ſic habet: *Poſſe non mori Adamo præſtabatur de ligno vitæ, non de conſtitutione naturæ; mortaliſque homo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* Idem docet D. Thomas in 2. diſt. 19. quæſt. 1. art. 4. his verbis; *Immortalitas illa, & impaſſibilitas quam homo habuit in primo ſtatu, non inerat ei ex*

*principijs naturæ, sed ex beneficio conditoris.* Ergo iuxta vtrumque S. Doctorem, immortalitas seu potentia non moriendi, non est homini naturaliter debita. Ratio etiam id suadet, nam vt præcedenti conclusione arguebamus: Nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectus qui est ipsi connaturalis: Atqui donum immortalitatis est remedium alicuius defectus homini connaturalis, nempe mortalitatis, vel corruptibilitatis, quæ ex intrinseca ipsius constitutione sequitur, seu ex naturalibus eius principijs quæ sunt materia prima, & anima rationalis; quia enim materia prima in nullo composito per eius formam plenè satiatur, sed manet vbique famelica, & cum appetitu ad aliam; consequenter dat locum contrarijs qualitatibus, passionibus, & alterationibus corruptiuis, quibus ipsa composita ad interitum, & corruptionem tendunt: Ergo donum immortalitatis non est homini connaturaliter debitum.

Contra præcedentes conclusiones obijcit primò P. Contensonus: Non est conueniens vt homo in illo statu producatur, in quo suam perfectam beatitudinem, quam naturaliter appetit, obtinere non possit, aliàs frustra beatitudinis appetitum hominibus Deus inseruisset: Atqui in statu naturæ puræ homo beatitudinem suam perfectam, quam naturaliter concupiscit, assequi non posset; cum illa consistat in clara Dei visione, ad quam status naturæ puræ peruenire nequaquam posset; quia status ille omnem gratiam, & à fortiori visionem beatam, quæ est gratia consumata, excluderet: Ergo status naturæ puræ non est

conueniens, nec de potentia Dei ordinaria possibilis.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, & ad eius probationem dico, quod licet in statu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem, & finem supernaturalem, perfecta hominis beatitudo in clara Dei visione consistat, non tamen in statu naturæ puræ; quia homo creatus in puris naturalibus, non esset ordinatus in finem supernaturalem, sed duntaxat naturalem. Si autem quæras, in quo illa consisteret? Respondeo Theologos eam constituere in perfectissima, & suauissima contemplatione Dei authoris naturæ, quæ non pertingeret ad claram Dei visionem, sed esset duntaxat cognitio eius abstractiua, & haberetur ex creaturis, præsertim substantijs separatis, cognitis non solùm per species aquisitas, sed præcipuè per infusas, & per scientiam inditam. Addunt quod perfectissima illa cognitio seu cõtemplatio esset radix amoris naturalis Dei, & reliquarum virtutum naturalium totiusq; rectitudinis voluntatis, subindeque omne peccatum, omnemque inquietudinem, & anxietatem excluderet.

Sed instat prædictus Author, & ait quod insitum est homini à natura Deum videndi desiderium, vt docet D. Thom. 1. p. q. 12. a. 1. ex quo probat visionem beatificam possibilem esse, idque confirmat lib. 3. contra Gent. cap. 6. sex egregijs rationibus: Sed in statu naturæ puræ tale desiderium esset inane, vtpote nunquam explebile: Ergo status ille non est de potentia Dei ordinaria possibilis.

Respondeo, negando Maiorem, vt enim do-

docent communiter Thomistæ in Tractatu dè visione beatifica non datur in homine secundùm se considerato, seu fide & gratia destituto, appetitus ad claram Dei Visionem. Vnde D. Thom. qū. 20. de verit. art. 2. in corp. ait *esse in homine appetitum naturalem innatum in beatitudinem naturalem, non vero in supernaturalem, quæ in clara Dei visione consistit*. Et in 4. dist. 49. q. 1. art. 3. q. 3. sic habet: *Quamuis ex naturali inclinatione voluntas feratur in beatitudinem, secundùm communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, non est ex inclinatione naturæ, sed per discretionem rationis qua adinuenit in hoc vel in illo summum bonum constare.* Ad illud verò quod ex prima parte, & ex summa contra Gentes obijcitur, dupliciter respondent nostri Thomistæ. In primis enim Ferrariensis loco citato ex summa cōtra Gentes, ait quod quando D. Thomas dicit quod visis effectibus Dei, exurgit in nobis desiderium naturale videndi causam, non intendit esse in nobis desiderium videndi Deum, ortū ex viribus naturæ, sed quod sit in nobis desiderium videndi Deum connaturale, & proportionatum cognitioni quam de illo habemus. Vnde cùm per lumen naturale intellectus, illum cognoscamus valde imperfectè, & tantùm vt Authorem naturæ, ex illo in nobis exurgit desiderium quoddam imperfectum, illum cognoscendi, & videndi vt authorem naturalem, & quantùm ad illa prædicata, & attributa quæ in creaturis relucent. E contra verò, cùm per fidem illum perfectè & vt authorem gratiæ, & gloriæ cognoscamus, ex ta-

li

li cognitione supernaturali, oritur in nobis desiderium connaturale, & tali cognitioni proportionatum, videndi illum vt est in se.

Secundò respondent alij, S. Doctorem velle, hominem appetere naturaliter claram Dei visionem, non appetitu innato, sed elicito, non quidem absoluto, & efficaci, sed inefficaci, & conditionato, si nimirum esset possibile creaturam Deum intuitiuè videre. Nec valet quod in contrarium obijcit prædictus Recentior, nempe quod D. Thomas locis citatis probat possibilitatem visionis ex illo appetitu: ex appetitu autem elicito inefficaci, & conditionato, non concluditur possibilitas rei appetitæ, cum huiusmodi appetitus sæpius in impossibilia feratur. Huic enim instantiæ respondimus tractatu de visione beata, ad finem capitis primi. Vnde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem hic inutiliter repetamus.

Obijcit secundò idem Author: in statu naturæ puræ homo miserijs, pœnis, & ærumnis, atque etiam morti subiaceret: sed non est iustum hominem affligi morbis, doloribus, & morte, nisi hæc per peccatum promeruerit: Ergo status naturæ puræ non est conueniens Dei æquitati, ac bonitati, nec per consequens de potentia Dei ordinaria, seu ordinata possibilis.

Respondeo miserias, & afflictiones corporeas esse duplicis generis, quædam sunt defectus naturales, consequentes ex ipsa hominum natura, seu materia ex qua constant, vt sunt morbi, & mors corporea; aliæ verò sunt homini præternaturales, vt pœna combustionis æternæ, Has secundas Deus nemini infert sine

eius

eius culpa; primæ verò possunt homini aduenire absque eius culpa, subindeque in statu puræ naturæ reperiri, cum Deus non teneatur cursum naturæ, & actionem causarum naturalium impedire, vt creaturæ, etiam rationales, sint liberæ ab omni malo, *quasi* (inquit Augustinus) *essent summum, & incommunicabile bonum*. Addo quod creaturæ irrationales, etiam innoxiæ, vt columbæ, & agni innocentes, licet nullius peccati sint reæ, tamen patiuntur dolores, & mortem, quia hæc est conditio naturalis corporis quo constant: Sed corpus humanum eiusdem est naturæ, & constitutionis, ac corpora animalium: Ergo etsi in statu puræ naturæ, homo esset omnis peccati, etiam originalis, expers, nihilominus morbis, doloribus, morti, & alijs miserijs, & defectibus naturalibus esset obnoxius.

Obijcit tertiò: Nec est de potentia ordinata possibilis ille status, in quo non esset possibilis post mortem resurrectio mortuorum: Atqui in statu naturæ puræ non esset possibilis resurrectio mortuorum: Ergo talis status non est de potentia Dei ordinaria possibilis. Minor constat, quia resurrectio mortuorum est supernaturalis, & excedit omnes vires naturæ, cùm à priuatione ad habitum non detur regressus; status autem naturæ puræ, omnia supernaturalia excludit. Maior verò probatur ex eo quod naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit; Sed hanc non potest consequi anima, nisi iteratò corpori coniungatur; quia vt ait D. Thomas 4. contra Gent. cap. 79. *Felicitas vltima est felicis perfectio: cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum*

*habet*

*habet felicitatem perfectam; quia nondum eius desiderium totaliter quietatur*: Ergo anima separata à corpore, desiderat illi reuniri, vt cõpletam, & perfectam felicitatem obtineat, subindeque status ille non est de potentia Dei ordinaria possibilis, in quo non est possibilis resurrectio mortuorum, seu reunio animæ separatæ cum corpore.

Respondeo negando Maiorem, & ad illius probationem dico quod licet in statu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, anima separata à corpore desideret illi reuniri, vt completam felicitatem consequatur, hoc tamen non appeteret in statu naturæ puræ. Ratio est, quia in primo statu anima separata à corpore, cognoscit per lumen supernaturale fidei, vel gloriæ, reunionem eius cum corpore esse non solùm possibilem, sed etiam aliquando futuram; ex qua cognitione nascitur desiderium talis reunionis, quam si nunquam obtineret, nunquam quietaretur eius appetitus; subindeque resurrectio corporum, ad perfectam animæ felicitatem, in statu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, requitur; & hoc solùm intendit S. Doctor loco citato, vbi probat futuram mortuorum resurrectionem, ex naturali hominis desiderio ad felicitatem. At verò in statu naturæ puræ, cùm anima separata à corpore, omni lumine supernaturali careret, & non cognosceret possibilem esse reunionem eius cum corpore, illam non appeteret vt complementum suæ felicitatis, sed perfectè quietaretur eiùs appetitus, quamuis in illo statu non esset possibilis resurrectio mortuorum.

Di-

Dices, hanc rationem probare quidem quod in ſtatu naturæ puræ, non eſſet in anima ſeparata appetitus elicitus ad reunionem cum corpore, non tamen quod ad illam non haberet appetitum innatum; cum iſte appetitus non ſupponat cognitionem, ſicut alter, ſed à natura inſitus ſit.

Sed contra, Appetitus innatus eſt pondus quoddam naturæ in bonum ſibi connaturaliter debitum, & viribus naturæ aſſequibile: Sed reunio animæ ſeparatæ cum corpore, non debetur illi connaturaliter, nec viribus naturæ poſſibilis eſt, cum ſit maximè ſupernaturalis, & miraculoſa, ac vnum ex præcipuis fidei noſtræ myſterijs: Ergò anima ſeparata non habet appetitum innatum ad illam, ſed duntaxat elicitum, ſuppoſita fide, & cognitione poſſibilitatis illius.

Confirmatur: Appetitus innatus eſt à Deo vt authore naturæ: Sed appetitus animæ ſeparatæ ad reunionem cum corpore, non eſt à Deo vt authore naturæ: Ergo nõ eſt innatus, ſed elicitus. Maior conſtat, Minor probatur. Author naturæ non dat appetitum, quem non poſſit explere: Sed Deus vt author naturæ non poteſt explere aut quietare appetitum quem habet anima ſeparata, vt corpori reuniatur: Ergo talis appetitus non eſt à Deo vt authore naturæ inditus. Maior patet, natura enim ſiue author naturæ, nihil facit fruſtra: faceret autem aliquid fruſtra, ſi daret appetitum ad aliquid ad quod non poſſet perducere. Minor etiam non eſt minùs euidens, cùm enim reunio animæ ſeparatæ cum corpore ſit omninò ſupernaturalis eſt extra ſphæram to-

tius naturæ, imò & authoris totius naturæ, considerati præcisè vt talis, sic enim ad effectus naturales coarctatur. Vnde resurrectio corporum à Deo vt authore supernaturali procedet, alioquin non esset mysterium nostræ fidei, quæ solùm erga obiecta supernaturalia versatur.

Obijcit vltimò prædictus Author: Ille status non est conueniens, nec de potentia Dei ordinaria possibilis, in quo Deum non posset homo diligere super omnia: Sed hoc non posset in statu naturæ puræ, cùm homo non possit Deus efficaciter super omnia diligere, sine auxilio supernaturali, incompossibili cum statu naturæ puræ, vtpote omnia supernaturalia excludente: Ergo ille statùs non est de potentia Dei ordinata possibilis.

Huic argumento patet solutio ex dictis cap. præcedenti, ibi enim diximus, quod homo posset in statu naturæ puræ, super omnia Deum diligere, vt authorem naturæ, cum auxilio speciali ordinis naturalis, quod Deus illi concederet, quotiescumque præceptum dilectionis vrgeret, hoc exigente suæ prouidentiæ suauitate, quæ nunquam impossibilia præcipit. De quo fusiùs in tractatu de gratia.

Dices status naturæ puræ omne auxilium speciale, etiam ordinis naturalis excludit, alioqui confunderetur cum statu naturæ integræ: Ergo nulla solutio.

Respondeo negando Antecedens: status enim naturæ puræ, auxilia specialia ordinis naturalis non excluderet, sed solùm gratiam supernaturalem entitatiuè, vel naturalem per

modum habitus & formæ permanentis, qualis foret gratia ſanans naturam, eamque integram conſtituens integritate naturali, vt conſtat ex dictis cap. 4. Vnde ſtatus naturæ integræ non confunditur à nobis cum ſtatu naturæ puræ, ſed per donum illud habituale, appetitum ſenſitiuum rationi perfectè ſubijciens, ſufficienter ab illo diſtinguitur. Argumenta Ianſenij contra ſtatum naturæ puræ, in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ propoſita & ſoluta ſunt.

FINIS PRIMÆ PARTIS
*Manualis Thomiſtarum.*